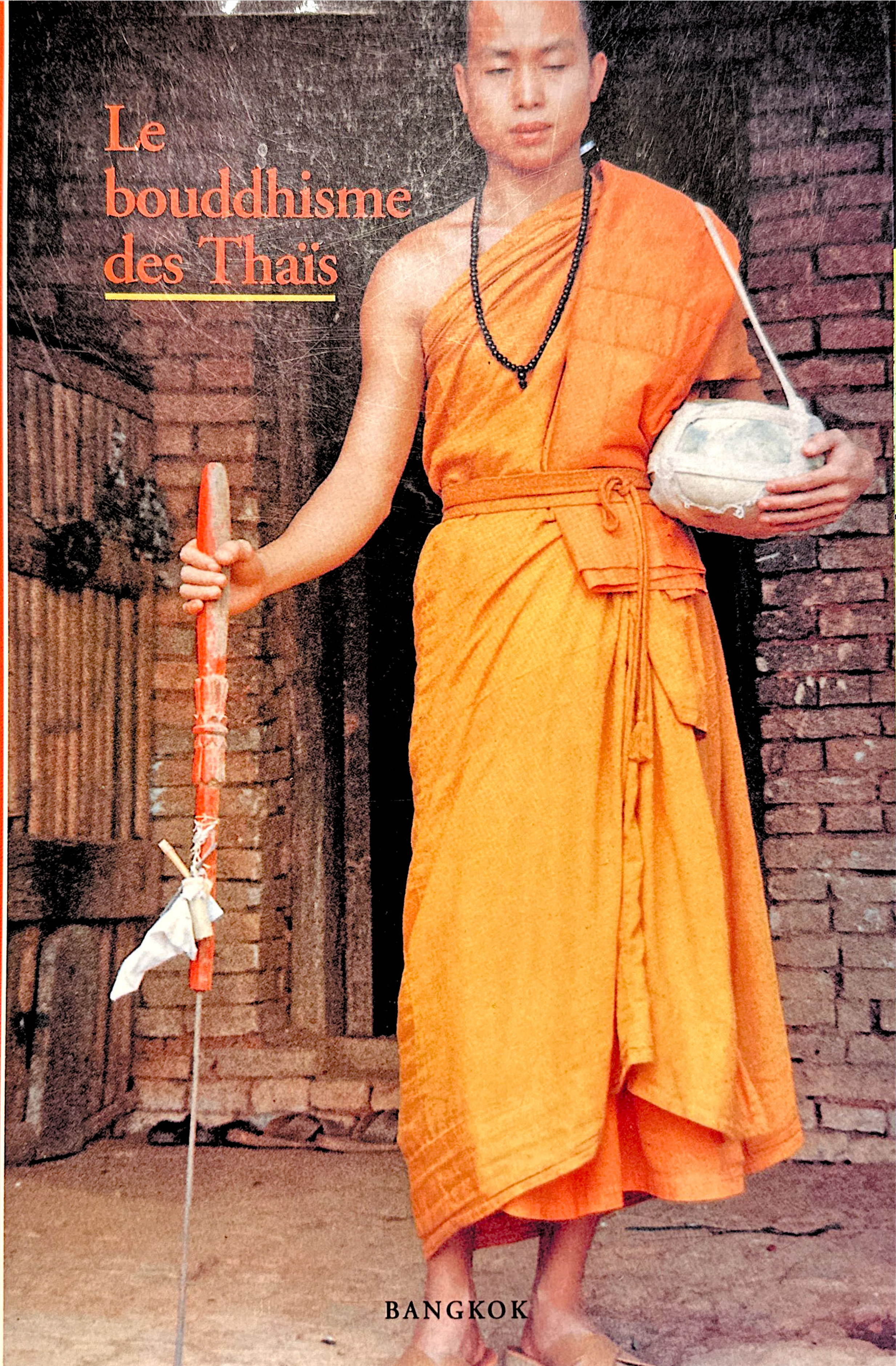
F. Bizot

Le bouddhisme des Thaïs



Édition des Cahiers de France

BANGKOK

LE BOUDDHISME DES THAÏS

Brève histoire de ses mouvements et de ses idées
des origines à nos jours

PAR

François Bizot

Éditions des Cahiers de France
BANGKOK

© 1993 Éditions des Cahiers de France
Ambassade de France, Bangkok

FEM

Composition et mise en page
Fonds d'édition des manuscrits
École française d'Extrême-Orient
131 Charœun Prathet, Chiang Mai, Thaïlande

ISSN 0858-1665

à Laura

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos 11

INTRODUCTION 13

Premier chapitre

UN THERAVĀDA RITUALISTE ET TOLÉRANT 25

Une vieille tradition hybride de Ceylan? 26

Second chapitre

LE BOUDDHISME TRADITIONNEL 31

L'héritage des Môns 31

I. LA CONGRÉGATION 32

Le Siṅhalapakkha 37

Les positions du Vat Suandok 38

L'ordination : un double énoncé 49

Deux ordres séparés 49

Le Fai Suan 50

Le Fai Pa 51

Des ascètes non-*bhikku* 51

Les rites préliminaires à l'ordination 52

II. LA PENSÉE 57

Renaître du Dhamma 57

Le figuier à cinq branches 58

La quête du Joyau 59

Les «diagrammes magiques» 61

Troisième chapitre

LA RÉFORME DE BANGKOK 65

Le roi Mongkut 66

I. LA CONGRÉGATION 66

L'ordination : un seul énoncé 67

II. LA PENSÉE 70

Une autre tradition de commentaires 70

TABLE DES MATIÈRES

Quatrième chapitre

LE VÊTEMENT MONASTIQUE 75

I. L'AJUSTEMENT TRADITIONNEL 76

La ceinture de poitrine 76

II. LE NOUVEL AJUSTEMENT 81

Cinquième chapitre

L'APPROPRIATION CONTEMPORAINE 99

Un exemple d'appropriation: le Thammakai 100

Les moines itinérants 101

Les défis du monde moderne 105

Appendice

Abréviations, Documents 109

Bibliographie 110

Table des planches 111

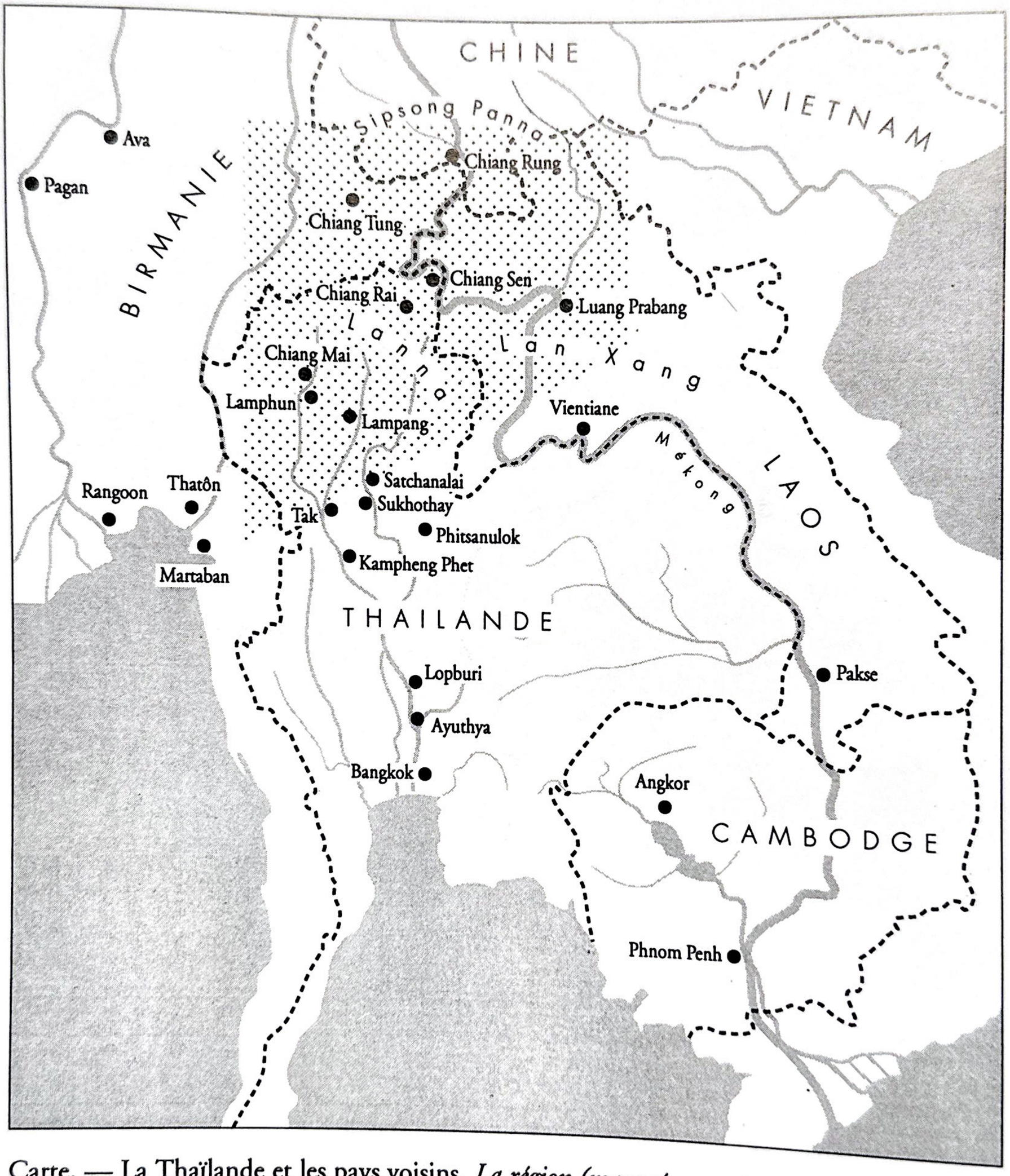
Tableau des signes diacritiques 114

Carte 12

AVANT-PROPOS

Ce petit livre n'est pas destiné à des spécialistes, mais vise un cercle plus vaste de lecteurs s'intéressant de près ou de loin aux différents courants du bouddhisme dans la région. A l'encontre du cliché qui fait des adeptes de la religion du Bouddha une confrérie pacifiste, on peut aisément observer que des querelles, parfois violentes, opposent les moines depuis des siècles. Pour faire mieux ressortir le fondement de ces conflits et donner une version plus vivante des péripéties de l'histoire religieuse de la Thaïlande, de larges extraits de textes ont été traduits, choisis pour leur intérêt documentaire mais aussi pour leur valeur de témoignages pittoresques. Comme l'ouvrage s'adresse en même temps — et tout particulièrement — à un public capable d'accéder aux sources en langues locales, je n'ai pas hésité à restituer ces passages dans leurs graphies originales. Je n'ai pas pris le parti de supprimer les signes diacritiques des termes translittérés (cf. tableau *in fine*) ; les notes cependant ont été évitées autant que possible. En ce qui concerne l'exposé de la pensée bouddhique, je m'étends peu sur celle d'aujourd'hui qui relève du canon ; elle est assez bien connue. En revanche, j'ai traité plus largement les idées de la tradition ancienne sur lesquelles il n'est habituellement rien dit. Le lecteur soucieux d'informations plus développées pourra se reporter aux livres cités dans la bibliographie.

Qu'il me soit permis d'exprimer ma très vive gratitude à M. Jean-François Grunstein, qui a bien voulu accueillir le présent ouvrage dans les *Cahiers de France*, et, plus généralement, pour le soutien constant que les Services Culturels de l'Ambassade de France apportent à l'École française d'Extrême-Orient. Mes remerciements vont aussi au Dr. Likhit Likhitanon, Professeur à l'Université de Chiang Mai, et au Dr. Renoo Wichasilp, Professeur à l'École normale de Chiang Mai, qui ont bien voulu relire les épreuves des textes en écritures thaïe et yuon. Comme d'habitude, les compétences de mon collègue Louis Gabaude ont été mises à contribution. Le Dr. Hans Penth, du Social Research Institute de Chiang Mai, a toujours aimablement répondu à mes questions. Je n'aurais pu, cependant, mener à bien ce travail sans les encouragements et l'aide efficace de ma femme.



Carte. — La Thaïlande et les pays voisins. *La région (marquée en pointillés) qui va de Tak à Chiang Rung et à Luang Prabang délimite une aire de culture bouddhique commune, celle des Taïs du nord.*

INTRODUCTION

Les Thaïs (ou Siamois) sont bouddhistes depuis le début du second millénaire. Ils reçurent des Môns le Theravāda — la seule école existant encore aujourd'hui parmi celles, nombreuses, qui ont constitué pendant des siècles le Petit Véhicule (ou Hīnayāna). Le Theravāda est caractérisé par son canon, le Tripiṭaka, rédigé en langue pāli au début de notre ère à Ceylan.

A cette époque, les Môns occupaient encore un vaste territoire qui couvrait une partie de l'Asie du sud-est, malgré la poussée des nouveaux arrivants thaïs et après avoir été envahis à l'Ouest par les Birmans, puis au centre et à l'est par les Khmers. La règle, bien connue par les historiens, de l'acculturation des peuples vainqueurs en territoire soumis, joua ici pleinement: les Môns transmirent leur bouddhisme, en premier aux Birmans, ensuite aux Thaïs et aux Khmers. En outre, ils donnèrent aux Thaïs le droit en même temps que l'écriture, l'alphabet «yuon» ᩌᩬᨿ *(yuor)*[1]. L'écriture servit sans doute d'abord à noter le pāli — la langue du Theravāda —, puis le siamois, grâce à l'ajout des symboles nécessaires. Plus tard, les Thaïs développèrent un autre alphabet au contact des Khmers; c'est l'écriture aujourd'hui enseignée officiellement dans le royaume. Les textes en écriture yuon ont conservé jusqu'à nous des commentaires doctrinaux et des règlements disciplinaires spécifiques, qui remontent en grande partie aux Môns. Les Birmans, les Khmers et les Thaïs reçurent le même corpus original qu'ils fixèrent chacun avec sa propre écriture et dans sa propre langue.

[1] Le mot «yuon» (t. ยวน *yuon*) est l'appellation donnée aux habitants de l'ancien royaume thaï des huits provinces du nord: le Lanna; c'est aussi le nom de leur dialecte et de leur écriture. Le yuon (pour le Lanna), le «khön» ᨣᩲᩴ *khön* (pour la région de Chiang Tung, Birmanie), le «lü»ᦟᦹ $l\bar{\imath}_2$ (pour les Sipsong Panna, Chine) et le «tham» ᨴᩲᩢᩴ *dhaṛmm* (pour l'ancien Lan Xang, Laos), sont les variantes régionales de l'écriture des Taïs du nord. Il est d'usage d'étendre aujourd'hui le terme «tham» t. ธรรม *dharrm* (p. *dhamma* «doctrine bouddhique») à l'ensemble de ces variantes, parce qu'elles se sont surtout conservées pour noter les textes religieux.

Cette unité ancienne des traditions de la Péninsule doit, en fait, remonter à une époque antérieure à l'arrivée du bouddhisme. Certaines pratiques encore vivantes aujourd'hui font ressortir un aspect syncrétique de la religion qui plonge sans doute ses racines dans un socle culturel primitif. Le culte des ancêtres ou les phénomènes de transe sont certainement des survivances de la période dite «austro-asiatique» qui a touché une aire s'étendant jusqu'aux confins de l'Inde pré-aryenne. Ceci éclairerait la communauté d'esprit et de croyances qu'on observe encore entre l'Inde et l'Asie du sud-est et qui ne peut s'expliquer uniquement par des emprunts tardifs. Il est clair que le Theravāda introduit chez les Thaïs participe de ce syncrétisme ancien et en avait probablement déjà les caractères au départ.

Toutefois, on s'est trop facilement référé à ce syncrétisme pour expliquer un certain nombre d'aspects mal identifiés du bouddhisme. Dès le XIX^e^ siècle, en effet, la seule orthodoxie (re)connue par les Occidentaux était celle de Ceylan et toutes les pratiques qui restaient en marge de cette orthodoxie étaient ramenées à l'amalgame confus de croyances et de rites qu'on croyait caractériser les religions «populaires». Or, les recherches menées depuis vingt ans ont montré qu'il existait en fait une autre tradition tout aussi établie que celle du Mahāvihāra, l'orthodoxie cinghalaise à laquelle on renvoie trop exclusivement pour définir le Theravāda; cette tradition s'était perpétuée jusqu'à nos jours dans les villages moins touchés par les réformes de Bangkok; et l'on pouvait rattacher bon nombre de ses caractères précisément au bouddhisme enseigné chez les Môns. Cette origine est repérable dans les chroniques monastiques de la région: celles du Lanna en particulier nous renvoient aux communautés mônes d'Haripuñjāya (Lamphun) et sont recoupées par les données de l'épigraphie[2].

Au XII^e^ siècle, quand le Theravāda s'imposa avec ses idées originales, les Siamois demeuraient imprégnés de leurs anciens modes de représentation. A ceux-ci vinrent s'ajouter des pratiques et des conceptions symboliques héritées de l'Inde, véhiculées au sein même du bouddhisme, qui furent consignées en langue locale et se perpétuèrent dans une littérature à la fois technique et gnostique. Ces conceptions, assez ouvertes (ou voisines?) pour permettre le réemploi d'usages locaux — comme la survie des âmes en tant que dieux du sol — se développèrent en s'appuyant sur un mode de transmis-

[2] C'est l'étude des lignées d'ordination qui fait apparaître le plus concrètement la filiation avec les Môns; cf. Chap. 2.

Vat Balang, Prasat, Surin, Thaïlande (13 mai 1976). Ordination du *sāmaṇera* (ou *pabbajjā*). *C'est l'acte purement unilatéral qui consacre l'admission du postulant dans la communauté. Il est caractérisé par l'énoncé solennel des formules de la prise de refuge: «Je mets mon refuge dans le Bouddha, je mets mon refuge dans le Dhamma, je mets mon refuge dans le Saṅgha».*

Photo 2

Vat Khukut, Sathieng Phra, Songkhla, Thaïlande (9 juin 1979). Ordination du *bhikkhu* (ou *upasampadā*). *Il s'agit d'un acte ecclésiastique formel, consistant à prononcer, à l'intérieur d'un espace consacré et en présence d'un chapitre de moines, les formules consignées dans les Kammavācā.*

sion initiatique. Comme, par ailleurs, elles ne remettaient jamais en cause le canon pāli, et même en faisaient le centre vif de l'enseignement, on a pu légitimement évoquer l'existence d'un «Theravāda tantrique».

Le rôle de la Thaïlande dans la préservation de ce bouddhisme ancien fut décisif mais ambigu. Elle le transmit dans un premier temps avec zèle, mais ensuite elle favorisa sa disparition en fondant au XIX^e^ siècle l'ordre du Dhammayutikanikāya, dans l'obédience du Mahāvihāra, c'est-à-dire de la tradition qui avait prédominé à Ceylan.

*
* *

Dans un article récent, mon collègue Louis Gabaude faisait ingénieusement observer que la vérité «la Thaïlande est un pays bouddhiste», souvent énoncée sans la moindre hésitation dans les guides touristiques et les journaux, est rejetée par nombre de bouddhistes thaïs. Les réformateurs militants la contestent en fustigeant l'immoralité généralisée de la société; les progressistes en dénonçant l'égoïsme et le matérialisme des laïcs comme des religieux; les conservateurs en s'élevant contre le surgissement d'idées qui ont fait le lit du communisme et contredisent les valeurs traditionnelles…

Il est indéniable que ce bouddhisme de Thaïlande, dont certains remettent en cause la validité, est fort différent de ce qu'il fut jadis. Mais la nature des critiques dont il est la cible atteste, dans la mentalité de ceux qui les formulent, un changement encore plus grand. Ces censeurs, religieux ou laïcs, le récusent parce que son enseignement se révèle incapable de porter remède à la désagrégation socio-religieuse actuelle. Ils évoquent des valeurs morales dont la disparition présente expliquerait l'existence de la corruption, de la prostitution, de la violence, etc. Or, quelle que soit la justesse de leur analyse, en faisant reposer la validité du bouddhisme de Thaïlande uniquement sur la force de sa pensée, ils introduisent un critère qui n'est pas pertinent dans l'esprit de la tradition. Pour comprendre cela, voyons quel type de critères définissait la validité de jadis.

Toute tradition repose sur l'orthodoxie d'un *«nikāya»* นิกาย, c'est-à-dire d'un «ordre», d'une «congrégation». Un *nikāya* est un groupe de personnes soumises aux mêmes règles et non pas une «secte», au sens où l'on entend ce mot en Occident, c'est-à-dire une école de doctrine. C'est la raison pour laquelle on parle d'«écoles de *vinaya*», autrement dit «d'écoles de discipline»: leur validité repose essentiellement sur les règlements disciplinaires et

la liturgie. Tout *nikāya* se renouvelle par une ordination comportant deux degrés: 1) la *pabbajjā* ou «sortie du monde» (Photo 1) qui est l'admission à la vie monastique, 2) l'*upasampadā* qui est le sacrement plénier de l'ordre (Photo 2). La validité du second degré de l'ordination (l'*upasampadā*) implique celle du premier (la *pabbajjā*). Celui qui reçoit la *pabbajjā* est astreint à l'observance de dix «règles» *(sīla)* et devient *sāmaṇera*; celui qui reçoit ensuite l'*upasampadā* doit observer deux cent vingt-sept règles et devient *bhikkhu*.

Pabbajjā et *upasampadā* transmettent l'orthodoxie du chapitre fondateur. Celle-ci est toujours tripartite: 1) le canon pāli ou Tripiṭaka[3]; 2) la «souche», (ราก *rāk*, ต้นตระกูล *tan, traḥkul*) qui est l'ensemble des dispositions particulières marquant l'appartenance à une communauté, comme les règlements relatifs aux rites, au costume, etc; 3) la «lignée d'étude» (สายการศึกสา *sāyakār śiksā*, การเรียน *kār rīen*, เรียนบาลี *rīen pālī*) qui est l'interprétation de la parole du Bouddha.

Pour faire mieux comprendre la différence entre ces définitions sur lesquelles s'appuie le développement des *nikāya* dans la Péninsule, on pourrait comparer le Tripiṭaka à l'«essence» de toutes les orthodoxies du Theravāda; la souche (facteurs de validité, signes identificateurs), pour chacune d'elles, correspondrait aux caractères «innés»; et la lignée d'étude (commentaires en langue locale, techniques de salut), aux caractères «acquis».

Le volumineux corpus canonique de langue pāli n'était probablement nulle part utilisé ni connu dans son intégralité. Les termes de Vinaya, Sūtra, Abhidhamma, quand ils ne renvoyaient pas à des principes de doctrine, désignaient pour les moines des manuels contenant, d'une part un choix de formules et de prescriptions extraites du canon données en pāli pour être mémorisées, d'autre part les règles de pratique bouddhique (canoniques ou extra-canoniques) données en langue locale. Les collections complètes du Tripiṭaka devaient être assez rares; du reste, la plupart des moines étaient de médiocres palisants et n'auraient guère pu y accéder directement. Seuls les maîtres du Mahāvihāra s'attachèrent à asseoir leur orthodoxie sur la connaissance du canon et dispensèrent un enseignement du pāli à cet effet.

Par principe, toute dissension touchant au canon provoquerait l'exclusion de la grande famille du Theravāda: cela entraînerait une «rupture de la

[3] Comprenant trois parties: le Vinaya (règles disciplinaires), le Sūtra (discours sur l'enseignement), l'Abhidhamma (classifications des choses).

communauté» *(saṅghabheda)* — l'un des cinq crimes majeurs comparable par sa gravité au parricide, au matricide, au meurtre d'un Arahant et à la blessure d'un Bouddha — et ne se produit pour ainsi dire jamais. C'est sur la définition de la «souche» que les *nikāya* s'opposent (sans risquer de provoquer de *saṅghabheda*): un désaccord sur la «souche» provoque une division et entraîne seulement la fondation d'un nouveau *nikāya*. Les signes qui définissent une «souche» n'ont bien entendu qu'une valeur relative, ce qui est invalidant pour les uns étant homologatif pour les autres.

Par contre, les divergences sur la «lignée d'étude» peuvent être sans conséquence. La «lignée d'étude» relève de dispositions faisant l'objet d'un enseignement postérieur à l'ordination. Comme nous l'avons dit, l'apprentissage des thèses particulières — souvent multiples et diverses, et toujours objets de changements — ne se confond pas avec les traits (= la souche) qui définissent un *nikāya*, ceux-ci devant être pleinement hérités dès cette seconde naissance que symbolise l'ordination. Des divergences sur l'enseignement de la doctrine sont monnaie courante et font apparaître des subdivisions, qu'on peut appeler sub-*nikāya*, dont la «souche» reste commune. Cela explique pourquoi les mésententes sur l'interprétation de la Parole ne devraient pas normalement annuler une ordination ni se trouver à l'origine d'un *nikāya*. De nos jours, cependant, ce type de désaccord semble parfois prendre le pas sur les questions disciplinaires.

Il est évident que cette primauté de la discipline et du rituel sur l'interprétation du dogme ne vaut que pour le saṅgha. Les laïcs ne faisaient pas reposer leurs dissensions sur des questions monastiques. Il a donc pu exister aussi dans les milieux laïcs d'autrefois de nombreux courants de pensée. Cependant, il faut garder à l'esprit qu'en Thaïlande la communauté des moines et celle des laïcs furent toujours intimement imbriquées. Les laïcs étaient tous d'anciens moines et certains d'entre eux restaient vénérés comme des religieux prenant le pas sur les membres du *saṅgha*. Cette particularité a longtemps garanti la concordance des points de vue. L'émergence inévitable de ces personnalités, religieuses ou laïques, contribua à diversifier les techniques de méditation, les actes de référence doctrinaux, l'interprétation des rituels, mais sans qu'elles soient dans la nécessité d'authentifier leur enseignement par la fondation d'un nouveau *nikāya*. Cela dit, la cohérence du contenu des textes en langue thaïe montre qu'à l'époque ancienne les idées novatrices étaient assez rares et que la réflexion religieuse restait ancrée pour l'essentiel dans la continuité traditionnelle. Rappeler que les courants de pensée n'ont

souvent eu qu'une durée éphémère, liée à la personnalité d'un maître, aux traditions d'un monastère ou d'un village, à des mouvements laïques, ce n'est donc pas leur nier de l'importance. C'est seulement faire remarquer qu'ils n'avaient pas d'incidence sur la structure formelle des communautés.

Si les dissensions nombreuses que rapportent les chroniques ne font jamais mention d'opinions contradictoires, c'est parce que l'enseignement se nourrissait d'une vision initiatique du monde transmise par l'allégorie, le mythe, et par l'apprentissage de formules et de techniques mentales. La préservation de cette transmission reposait sur les rites. Ce qui était recherché, c'était la modification radicale du sujet en vue du Nirvāna, et nous expliquerons plus loin les modalités de cette opération intérieure. En revanche, si les dissensions modernes ne portent plus sur des questions de validité rituelle et disciplinaire, c'est parce que l'enseignement hypertrophie désormais le discours, et se base sur une critique rationnelle et intellectuelle de la Parole. Les textes édifiants sont lus et relus pour illustrer la nécessité des bonnes actions, afin de gagner le Nirvāna — quand celui-ci n'est pas devenu une métaphore de la Sérénité — ou les paradis, objectif principal des mérites dont la rétribution joue sur des milliers d'existences.

Cette compréhension de la religion prend modèle sur les réformes de la pensée qui eurent lieu au XVI^{e} siècle en Occident. Les grands schismes de la chrétienté, en effet, ont porté essentiellement sur l'interprétation de l'Écriture et l'esprit protestant a consacré la primauté du dogme sur le rituel, privilégiant l'Esprit par rapport à l'Église, la Foi par rapport aux sacrements. Les premiers contacts avec l'Asie ont donc assez naturellement fait parler du bouddhisme en terme d'écoles de pensée, et l'intérêt qu'il provoqua en Europe conduisit ses représentants à s'expliquer — voire à s'interroger — sur sa doctrine. En retour, les savants occidentaux le définirent par rapport à celle-ci et leur point de vue joua ensuite grandement sur l'esprit des nouveaux chefs de file formés à leur école.

En Thaïlande, l'efflorescence actuelle des mouvements d'opinions relève bien plus d'une vision moderne de la religion, influencée par la pensée occidentale, que de la tradition. Concrètement, cet esprit réformateur atteint son apogée avec l'établissement d'un nouveau *nikāya* au XIX^{e} siècle: le Dhammayutikanikāya.

L'introduction du rationalisme scientifique et d'une nouvelle forme de morale sociale (notamment à travers les missionnaires chrétiens) influença

considérablement le roi Mongkut (1804-1868 A.D.) dont l'apologétique préconisait l'accord du bouddhisme et de la science. Il afficha son modernisme par une mise en question du système cosmologique traditionnel, une réévaluation des miracles du canon, etc., et surtout, par la promulgation de la réflexion religieuse qui amena peu à peu le *nikāya* à devenir beaucoup plus une école de pensée, définie par ses thèses — une véritable «secte» —, et beaucoup moins un corps ritualiste et disciplinaire.

Cependant cette distinction a déjà des racines dans une séparation plus ancienne entre ceux qui pratiquaient la voie de l'expérience mystique et ceux qui suivaient la voie du discernement intellectuel. Dès son origine en Inde, le bouddhisme expose ces deux théories du Nirvāna illustrées par le désaccord entre partisans de l'extase et philosophes. D'un côté, le chemin de l'expérience directe procurée par la méditation, de l'autre, celui de la révélation intellectuelle éprouvée au moyen d'une connaissance spéculative: c'est la division fondamentale entre ceux dont le regard tourné vers soi identifie le sujet à l'objet de sa quête et ceux dont le regard tourné vers l'extérieur discrimine et conserve la dualité. Nous verrons que la réforme de Bangkok au XIX^e^ siècle consacra, d'une certaine manière, le dénouement d'un combat millénaire par la victoire des spéculatifs (souvent associés à la tendance rigoriste) sur les mystiques (parfois accusés d'inclinations laxistes).

Ces considérations montrent une chose: l'inadéquation du regard moderne pour rendre compte des réalités anciennes. Les sectes modernes ne sont pas, avec simplement quelques promulgations et interdictions en plus ou en moins, le calque des *nikāya* traditionnels. Non seulement elles ont introduit les germes d'une autre perception religieuse, d'une autre approche de l'enseignement du Bouddha, mais elles firent leur lit dans les changements qui suivirent l'échange d'idées avec l'Occident, provoquant des modifications profondes qui bouleversèrent les valeurs, redistribuèrent la hiérarchie des vérités du système, changèrent les priorités de l'engagement. C'est une règle générale: l'évolution des idées, des pratiques, des critères, force à en récrire l'histoire.

*
* *

Trois grandes périodes marquent l'histoire du bouddhisme en Thaïlande. La première, celle des origines, n'est perceptible qu'à travers des informations imprécises et peu nombreuses, mais qui laissent supposer déjà, dans la

seconde moitié du premier millénaire, l'existence d'un Theravāda mélangé à d'autres cultes. La seconde période, du début du second millénaire au XIX^e^ siècle, est le cadre d'abord de l'appropriation par les Thaïs du Theravāda des Môns aux XIII^e^-XIV^e^ siècle et, ensuite, de l'introduction au XV^e^ siècle du Mahāvihāra de Ceylan. Enfin, la troisième, du XIX^e^ siècle à nos jours, est marquée par l'hégémonie du Mahāvihāra et par l'ouverture de l'exégèse bouddhique aux courants de pensée de l'Occident.

Premier chapitre

UN THERAVĀDA RITUALISTE ET TOLÉRANT

Les vestiges les plus anciens montrent que le Theravāda a un long passé dans la Péninsule. On trouve des fragments d'inscriptions mentionnant des stances pāli du Tripiṭaka, dans le royaume Pyu de Śrikṣetra (VIe -XIe s.), au centre de l'actuelle Birmanie, et dans les royaumes môns de Dvāravatī et d'Haripuñjaya (VIe -XIIe s.), au centre et au nord de l'actuelle Thaïlande. Confrontés aux données de l'iconographie et de l'archéologie, ces témoignages montrent que le Theravāda existait conjointement à l'hindouisme, au Mahāyāna et au tantrisme. S'agissait-il d'une communauté bouddhiste hybride ou de plusieurs religions juxtaposées? Le pèlerin chinois Yijing affirme, à la fin du VIIe siècle, que la Péninsule est habitée par des gens qui vénèrent les Trois Joyaux et pratiquent l'ascèse bouddhique *(dhutaṅga)*.

Si l'empire angkorien, plus à l'est, a développé l'hindouisme et un Mahāyāna tantrisant jusqu'aux XIIe-XIIIe siècles, il connaît ensuite le Theravāda, précisément sous une forme hybride, dont le voyageur chinois Zhou Daguan nous a laissé une description étrange. Les moines y reçoivent le nom de «Monseigneur», expression empruntée au siamois (y. ᨧᩮᩢ᩶ᩣᨤᩪ t. เจ้ากู *cau₂ kū*) et toujours employée aujourd'hui, dans les textes de Thaïlande et du Cambodge, pour désigner les moines bouddhistes. Parallèlement, dans les grands centres des mers du Sud, Borobudur (Java VIIe s.), Śrīvijaya ? (Sumatra et Chaiya VIIe s., Palambang XIIe s.), on trouve aussi essentiellement des traces de l'hindouisme, du Mahāyāna et du tantrisme. Toutefois, la découverte à Java des fragments manquants d'une inscription rédigée au IXe siècle en sanskrit, montre que derrière les signes de l'hindouisme et du Mahāyāna pouvait se cacher le Theravāda, sous une forme tolérante et ouverte, celle développée par les moines de l'Abhayagirivihāra cinghalais. L'importance de communautés de ce type, dont les fidèles étudiaient à la fois le Tripiṭaka et certains textes en sanskrit du Mahāyāna, est attestée au VIIe siècle,

en Inde et à Ceylan, par le moine chinois Xuanzang qui donne à ses adeptes le nom de Mahāyānaśthavira. On retrouve précisément cette appellation en Thaïlande, dans une inscription khmère du XIe siècle, la stèle de Sal Sung (Lopburi), qui témoigne de la résidence d'adeptes du Theravāda et du Mahāyāna dans un même lieu, avec des ascètes nommés *tāpasa*. On est en droit de se demander si les Mahāyānistes ici désignés ne relevaient pas du Theravāda.

UNE VIEILLE TRADITION HYBRIDE DE CEYLAN ? — On est donc tenté de rattacher les communautés traditionnelles d'Asie du sud-est au Theravāda non-mahāvihāravāsin de Ceylan, et plus précisément à celui des «Mahāyānaśthavira». On sait qu'en dépit de la reconnaissance du même canon pāli, les adeptes de l'Abhayagirivihāra, par exemple, s'opposèrent pendant plus de mille ans au Mahāvihāra, avant de disparaître sous la réforme de Parākramabāhu Ier en 1165 A.D. Les rares textes conservés montrent que leurs commentaires en pāli ne présentaient pas de différence fondamentale avec ceux du Mahāvihāra, en dehors de quelques points spéciaux. On connaît l'existence d'un de ces points dans les manuels de pratique bouddhique du Cambodge: la liste des noms des vers présents dans le corps humain. On sait d'autre part que l'audience de l'Abhayagirivihāra fut grande, en particulier dans le nord de l'Inde, puisqu'un de ses ouvrages y servit de référence pour décrire au XIIe siècle la doctrine du Theravāda.

Un autre indice de cette hypothèse réside peut-être dans le fait que certaines pratiques traditionnelles font de tous les moines d'Indochine des *paṅsukūlika*, c'est-à-dire des «[moines] vêtus de "tissus de rebut" *(paṅsukūla)*»[4]. Ces traditions pourraient avoir leurs sources dans une des plus vieilles «hérésies» cinghalaises, connue précisément sous le nom de Paṅsukūlika. Malheureusement, rien n'a été conservé sur les thèses de cette école, liée à l'Abhayagirivihāra, avant qu'elle ne s'en sépare en 877 A.D. et qu'elle ne dispararaisse au XIe siècle.

Que le Theravāda des Môns ait été affilié à une des communautés non-mahāvihāravāsin de Ceylan expliquerait en partie la profusion, dans un

[4] Le rituel d'appropriation de ces *paṅsukūla* fait du vêtement monastique successivement un linceul (le moine meurt) et une matrice (le moine renaît). Cette conception, sur laquelle nous reviendrons plus loin, est associée à une herméneutique de l'habit pourvu des marques de l'inconditionné. On sait que la jupe, la robe et le manteau, sont formés d'un certain nombre de morceaux de tissu réglementaires cousus ensemble (doublures, bordures, apiècements); ces morceaux symbolisent les éléments constitutifs de la doctrine.

même site, de témoignages religieux aujourd'hui perçus comme contradictoires parce qu'ils relèvent à la fois du Mahāyāna, du tantrisme et du Theravāda. En outre, on ne doit pas perdre de vue que la particularité fondamentale des communautés distinctes du Mahāvihāra était d'être sensibles et ouvertes à leur milieu. Aussi, doit-on s'attendre à trouver dans les *nikāya* non-mahāvihāravāsin de la Péninsule des traces de cultes indigènes pré-bouddhiques d'Asie sud-orientale. La tolérance qui les caractérisait à l'origine peut donc aussi bien expliquer leurs différences que leurs ressemblances avec les Abhayagirivāsin de Ceylan.

Cependant, l'introduction de critères stricts par le Mahāvihāra au XII^e^ siècle heurta les usages des communautés indochinoises traditionnelles et aboutit à la définition plus rigide de deux lignées distinctes d'ordination, reconnaissables par la différence des formules utilisées, ainsi que par les particularités de leur costume. Les partisans du Mahāvihāra forcèrent la résistance des *nikāya* locaux dont la tradition était notamment de garder toujours l'épaule droite découverte. Cette distinction notoire fut illustrée en Birmanie par un conflit qui dura des siècles entre les *ekaṃsika* «[ceux d']un seul côté», partisans de l'ajustement latéral, et les *pārupana* «[ceux] qui se couvrent», partisans de l'ajustement clos. Nous reviendrons plus loin en détails sur ces distinctions (Chap. 4).

A ce point de notre réflexion, il est instructif de se rappeler l'inscription birmane de Kalyāṇī (1476 A.D.) où il est dit que les moines du Sīhaḷasaṅgha (ou Pacchima), fondé à Pagan par Capaṭa en 1190 A.D., dans la lignée du Mahāvihāra cinghalais, étaient descendants de Mahindathera, à l'opposé de ceux de la vieille école mône locale (ou Purima), provenant de Thatôn, qui étaient les successeurs des Thera Soṇa et Uttara. Posée en ces termes, la question est symboliquement renvoyée au temps de la propagation du bouddhisme sous Aśoka (III^e^ siècle av. J.C.). Bien sûr, on ne peut croire à la solidité de références locales pour une époque aussi lointaine: il s'agit là, en fait, d'une formulation calquée sur la réforme de Parākramabāhu à Ceylan qui elle-même se plaçait dans la lignée de celle d'Aśoka. Mais ce témoignage fait ressortir que les missionnaires du Mahāvihāra avaient introduit la conscience qu'il existait depuis longtemps dans la Péninsule une souche de *vinaya* distincte de la leur. Nous allons voir, que cette conscience, peut-être parce qu'elle venait de l'extérieur, aboutit, non pas comme à Ceylan à la disparition rapide des lignées identifiées comme non-valides, mais à leur résistance pendant des siècles, et même parfois à des compromissions.

Second chapitre

LE BOUDDHISME TRADITIONNEL

La seconde période est heureusement mieux connue, grâce aux longues inscriptions de Sukhothay, rédigées en siamois, parfois aussi en khmer et en pāli, mais surtout aux chroniques de monastères, comme les Mūlasāsanā (Mls Pdg, Mls Sdk) qui relatent des faits remontant au début de l'histoire du bouddhisme thaï, et aux documents birmans qui complètent et recoupent souvent ceux-ci. Le bouddhisme des Khmers, ayant les mêmes origines môn, s'est peut-être développé dans la mouvance de celui des Thaïs.

L'HÉRITAGE DES MÔNS. — Les annales rapportent que des émigrants môns de Lavo (Lopburi), royaume dont le site se situe aujourd'hui à une centaine de kilomètres au nord de Bangkok, allèrent dans le nord fonder au VIII^e^ siècle la ville de Haripuñjaya, l'actuelle ville de Lamphun, à côté de Chiang Mai. Leur reine nommée Cāmadevī, peut-être initialement une Lawa (population aborigène du nord de la Péninsule) s'y installa (ou y retourna) avec une suite importante, dont cinq cents religieux versés dans les Écritures. Haripuñjaya fut gouvernée par une dynastie môn jusqu'à sa conquête par les Thaïs en 1292 A.D. Les institutions en place furent conservées et la tradition bouddhique resta celle des bonzes établis dans la ville depuis Cāmadevī. Certains monuments de Lamphun sont construits sur des sites bouddhiques ayant appartenu à des communautés de «moines forestiers» (Araññavāsin) installées avant l'arrivée des Thaïs. Les inscriptions en môn et en pāli trouvées sur les lieux et dans les environs relatent des fondations de monuments, des dotations à des sanctuaires bouddhiques, ainsi que la transcription de copies du Tripiṭaka. Les plus anciennes ne remontent pas au delà de 1213 A.D., mais sont rédigées dans un alphabet identique à celui des inscriptions môn du XI^e^ siècle à Pagan. Les bornes de pierre *(sīmā)* qui entourent les plus vieux monastères sont de la période de Dvāravatī.

I. — La congrégation

La souche du premier *nikāya* thaï est caractérisée dans les manuels par un certain nombre de facteurs de validité et de signes ayant trait notamment à l'*upasampadā*, c'est-à-dire à l'ordination du *bhikkhu*.

En 1369 A.D., le roi de Chiang Mai invita un Thera de Sukhothay à venir purifier l'ordination. Le désir du monarque était double: il souhaitait réglementer la lecture des textes pāli, dont la prononciation était contaminée par les contraintes phonétiques du thaï, mais il ne voulait pas diviser la communauté bouddhique. Une inscription de Lamphun (Cœdès 1926) recoupe l'événement et rapporte qu'un moine, nommé Sumana, refusa par deux fois l'invitation. Les chroniques relatent ces péripéties et les hésitations des différents Thera dépêchés à la demande du roi. Celles-ci sont expliquées par la difficulté de modifier une ordination sans provoquer un schisme. Il fallait procéder avec précaution, ce qui fut fait en ajoutant astucieusement certains éléments, en en retranchant d'autres, en combinant des assemblages acceptables par tous.

Voici un passage de la Mls Pdg qui permet de comprendre comment les choses se sont passées:

1. [illegible]

2. [illegible]

3. [illegible]

4. [illegible]

[illegible]

5. [illegible]

6. [illegible]

7. [illegible]

8. [illegible]

9. [illegible]

TRADUCTION

1. A ce moment, le roi Dhammikasayambhū — [appelé] Kinā — de la ville Nabpurī-Chiang Mai, ayant eu connaissance des rumeurs disant: «Udumbara Sāmī suit une pratique très correcte», souhaita faire venir [ce dernier] dans sa ville pour le vénérer. Il dépêcha quelqu'un pour l'inviter.

2. Le Cau ne vint pas, mais il envoya son disciple appelé Ānanda, à la tête de douze *bhikṣu*, pour être salué et vénéré [à sa place] par le roi.

3. Quand le roi vit Cau Ānanda, il fut transporté de joie. Après cela, il formula le désir que l'on ordonnât les religieux en deux *pakkha* différents: ceux affiliés à Udumbara Sāmī Cau [représentant le premier] *pakkha*; ceux nouvellement ordonnés (selon la tradition) à l'extérieur de la ville [représentant l'autre] *pakkha*.

4. Cau Ānanda ne voulut pas opérer des *saṅghakamma* différents et s'adressa avec compassion au roi:

– Le Mahārāja Cau nous commande d'ordonner les religieux en deux *pakkha*, l'un en plus de celui qui existe déjà. Nous n'avons pas demandé à notre Grū à être mandaté [pour cela]. Nous ne pouvons opérer [des *saṅghakamma*] diffé-

rents. Nous ne savions pas que telles étaient les intentions [du roi]. Nous n'avons pas demandé [l'autorisation nécessaire pour cela] à notre Grū. Procéder [à ce que le roi demande] n'est pas facile! D'autre part, la religion de l'Auguste qui resplendit dans cette ville est déjà parfaitement pure. Nous sommes d'origine mône-birmane et nouvel arrivé. Si le Mahārāja veut vraiment [procéder à de telles] ordinations, il y a, à Sukhothay, un Mahāthera nommé Sumaṇaraṃsī, disciple de notre Grū Mahā Udumbara Sāmī Cau et accrédité comme *upajjhāya* pour ordonner les religieux dans tous les *mīöṅ*. Mahā Sumaṇaraṃsī Cau répand la religion de l'Auguste de façon qu'elle resplendisse au plus haut point. Que le Mahārāja dépêche quelqu'un pour inviter le Mahāthera Cau à se joindre à nous. Nous opérerons tous deux les *saṅghakamma* pour ordonner les religieux conformément au désir du Mahārāja Cau.

5. A ce moment, ayant entendu les paroles d'Ānanda Bhikkhu, Dav Kinā dépêcha quelqu'un pour inviter Mahā Sumaṇaraṃsī Cau. La première fois, il ne vint pas; la seconde fois, il ne vint pas; la troisième fois, il vint. Il apporta [avec lui] une relique de l'Auguste et le Dhamma en trois Corbeilles.

6. Dav Kinā fut transporté de joie [à sa vue] et le fit escorter par de nombreuses personnes munies de gongs, tambours, xylophones, cithares et instruments de musiques [divers], jusqu'au Vat Paphailuong, à l'est de Lampun, de l'autre côté de la rivière.

7. En l'année Katlau, Sakkaraja 255[5], le roi fit ériger trois Bouddha et donna au Mahā Sumaṇaraṃsī le nom honorifique de Mahā Sumaṇa Vaṇṇaratana Sāmī.

8. Dav Kinā invita Mahā Sumaṇa Vaṇṇaratana Sāmī et Ānanda Thera à ordonner ensemble les religieux, différemment du [rite pratiqué dans le] groupe ancien, à ajouter progressivement [certains éléments], à en retrancher progressivement [d'autres], [en sorte que] le groupe ancien et le groupe nouveau opèrent les *saṅghakamma* en commun, qu'ils ne soient pas divisés.

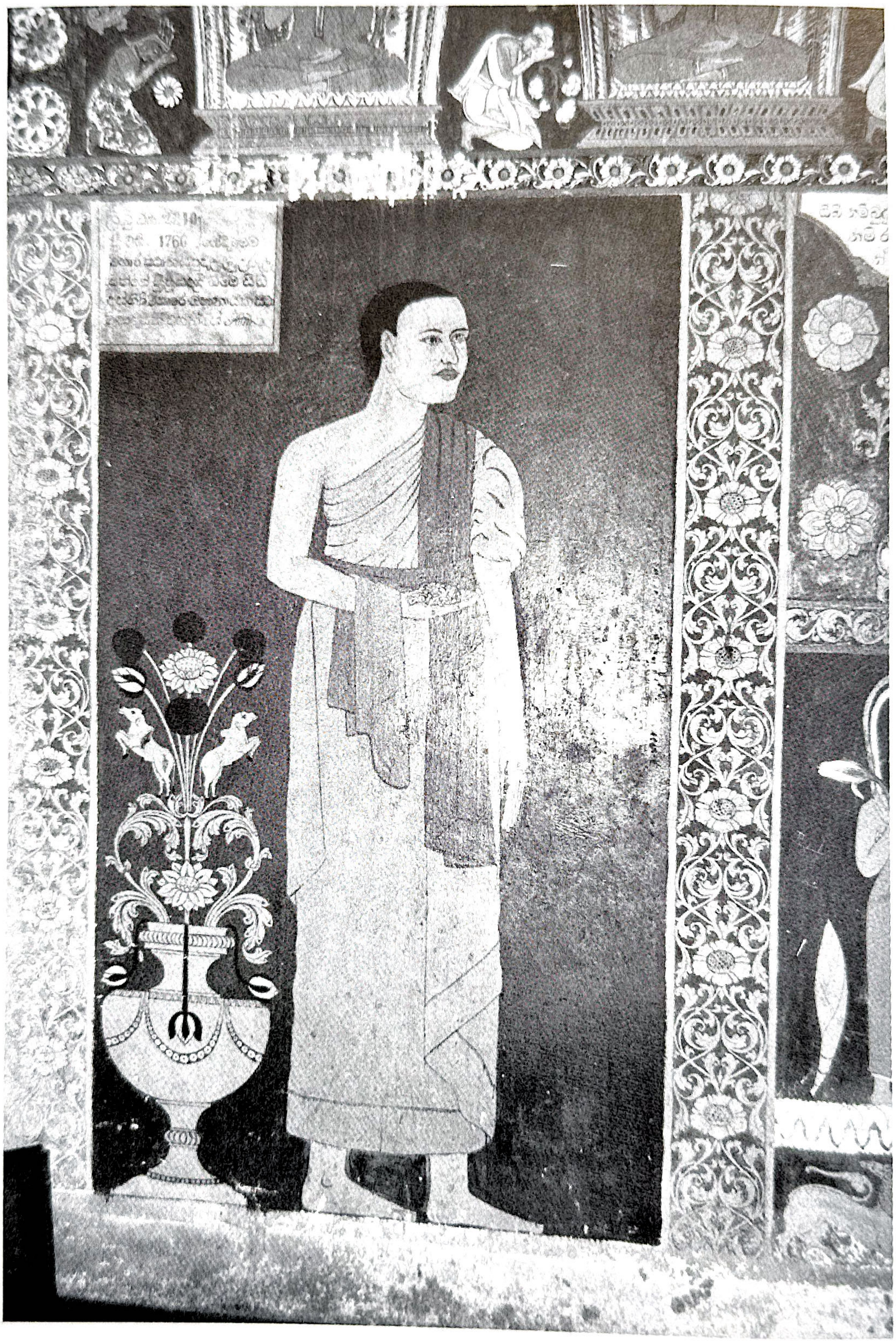
9. Ils instituèrent ainsi un [nouvel] *upasampadakamma* sur la rivière Ping, entre l'entrée de la ville de Lampun et le Vat Candapabhā. Le saṅgha, ancien et nouveau, comptait en tout dix mille religieux.

L'intention du roi de Chiang Mai n'avait donc pas été d'introduire simplement dans son royaume l'ordination du Mahāvihāra en passant par Martaban, mais il comptait y établir celle-ci conjointement à celle du clergé en place, sans diviser la communauté en deux *nikāya* placés dans l'impossibilité de célébrer ensemble les *saṅghakamma* (les «actes collectifs» ou cérémonies).

[5] Datation erronée; cf. Jkm = 1369 A.D.

Vat Nantharam, Hay Ya, Chiang Mai, Thaïlande (20 septembre 1988). Statue de Dhammaghambhīrabhikkhu (*alias* Ñāṇagambhīra). *Ciment; hauteur 120 cm (1980 A.D.).*

Photo 4



Asgiriya Vihara, Kandy, Sri Langka (17 août 1984). Upāli. *Peinture murale du vihāra, surface intérieur (1766 A.D.); ajuṣtement du siṅhalapakkha siamois d'Ayuthya.*

En réalité, il dut composer et Sumana obtint finalement ce qu'Ānanda et Saddhātissa n'avaient pas osé opérer pour lui: une nouvelle ordination, fondée sur les règles grammaticales et phonétiques correctes du pāli, sans toucher à l'ancienne prononciation ni aux formules de la prise de refuge (i.e. le rite de la *pabbajjā* qui précède l'ordination). Comme c'étaient ces formules qui garantissaient l'authenticité de la vieille souche mône, le nouveau rite n'annula pas la validité de l'ancien et conserva au clergé en place sa légitimité. Sous cette double forme, il fut transmis à l'ensemble du royaume et jusqu'aux Taïs de Chine, c'est-à-dire à toute la région qu'habitent les Taïs du nord et que délimite la même aire culturelle: le Lanna (Siam), la principauté de Chiang Tung (Birmanie), le Lan Xang (Laos) et les Sipsong Panna (Yunnan).

LE SIṄHALAPAKKHA. — Les chroniques relatent d'autres événements clés. En 1420 A.D., des moines du Vat Suandok, construit à Chiang Mai en l'honneur de Sumana, revinrent d'un pèlerinage à Laṅkā et rapportèrent que les moines du Thūpārāma d'Anurādhapura avaient rejeté la validité de leur ordination: celle-ci n'était pas fondée sur les formules prononcées selon la méthode de Buddhaghosa, le grand commentateur cinghalais du canon ayant vécu au V^e^ siècle. Dès leur retour, le Vénérable Dhammagambhīra (Photo 3), qui avait été ordonné en 1407 A.D. et se consacrait à l'étude du Tripiṭaka et des ouvrages grammaticaux, s'attacha à dresser une liste de dix points douteux relatifs à la récitation des textes. Les points touchaient essentiellement l'ordination telle qu'elle était pratiquée dans la secte de Sumana et qui représentait la coutume suivie à Sukhothay et à Ayuthya. Ces soupçons mettaient en cause la souche de toute l'école siamoise. Dhammaghambhīra décida de trancher le litige en allant étudier les sources cinghalaises sur place. En 1423 A.D., il partit à Laṅkā à la tête d'une mission comprenant plusieurs moines originaires de Chiang Mai, du Cambodge et du pays môn.

Les dix points suspects furent exposés au Rajāguru cinghalais qui les condamna comme des altérations de la méthode de Buddhaghosa ayant pour effet d'invalider toutes les ordinations perpétrées au Siam. Convaincu de la fausseté des usages de son pays, Dhammagambhīra demanda à être initié avec ses compagnons à l'étude des textes. Ils apprirent l'écriture cinghalaise, la bonne manière de réciter et de chanter le pāli et furent finalement réordonnés en 1424 A.D. Tous retournèrent ensuite pour propager la nouvelle

orthodoxie à Ayuthya, à Satchanalai et à Sukhothay. En 1430 A.D, ils se rendirent à Chiang Mai, à Lampang, à Lamphun, à Chiang Sen, à Chiang Rai, à Phitsanulok et à Chiang Tung. Telles furent les étapes de l'introduction du Mahāvihāra en Thaïlande et les succès remportés par le nouveau *nikāya* cinghalais, sous le nom de Siṅhalapakkha ou «branche cinghalaise».

LES POSITIONS DU VAT SUANDOK. — Les annales du Vat Suandok se font l'écho d'une autre réalité. Le texte rapporte qu'après son retour, Dhammagambhīra voulut que les moines cessent d'accepter certains aliments et refusent les dons d'argent, de riz ou de paddy. A Ayuthya, Dhammagambhīra tenta sans succès d'imposer le changement et fut expulsé de la ville par le roi. Dans les provinces du nord, sa doctrine ne connut qu'une fortune mitigée. Il trouva surtout des fidèles dans l'aristocratie. Les jeunes gens de classe élevée furent ainsi retirés du Vat Suandok pour être à nouveau ordonnés. Par endroit, il réussit à faire confisquer les biens du clergé traditionnel et à interdire l'assistance que les habitants s'obstinaient à prodiguer à celui-ci. Les *bhikkhu* fidèles au rite ancien persistant dans leurs usages malgré tout, un concile fut ouvert en 1452 A.D. Les décisions prononcées en faveur de la réforme firent éclater une rixe entre les deux *nikāya*. Le roi prit finalement le parti de chasser les religieux de Laṅkā. Dhammagambhīra défroqua et se maria.

Un des textes les plus importants pour l'histoire du bouddhisme de la Péninsule est connu sous le nom de Gambhīrabhikkhu. Il expose en détail quelques-uns des usages les plus caractéristiques de la communauté de Sumana. Nous sommes là en présence d'un témoignage unique sur des thèses qui firent, dans toute la péninsule probablement, depuis les Araññavāsi de Pagan à l'ouest jusqu'aux premiers Theravādin d'Angkor à l'est, l'objet de dissensions incessantes entres les courants traditionnels et la vague réformiste cinghalaise. Il contient des informations de première importance relatives aux formules de l'ordination qui permettent d'éclairer nos connaissances sur les origines du Dhammayutikanikāya.

Voici un extrait de ce texte. Il s'agit de deux joutes oratoires qui se déroulèrent solennellement vers le milieu du XV^{e} siècle. Dhammagambhīra défend ses positions sans succès, tout d'abord à Kampeng Phet contre un patriarche du clergé traditionnel nommé Dhammatrailok, puis à Chiang Mai contre le Vénérable Ñāṇaraṅsī, cinquième Patriarche du Vat Suandok.

Le roi de Satchanalai préside la réunion devant une assemblée composée par l'ensemble des religieux de Satchanalai, Phitsanulok et Kampeng Phet.

1. [illegible]

2. [illegible]

3. [illegible]

4. [illegible]

5. [illegible]

6. [illegible]

7. [illegible]

8. [illegible]

9. [illegible]

ไว้ภิกฺขุตฺวิฺญาตาฯ อุกฺขิตฺตโก ปน ยาว ปฐมปาราชิกา วตฺถุสฺมึ วา อาปตฺติยา วา ปฏิกมฺมารหตาย ฐิโต ตาว ภิกฺขุ น โหติ ฯ

10. ตฺวญฺจ ปน เม น ภาเสยฺยาสิ ฯ

11. อาจริยา หิ มยฺหํ ปุพฺพาจริยานญฺจ อาจริยา ตุมฺหากญฺจ ปุพฺพาจริยา ตุมฺเหหิ สทฺธึ มม ปุพฺพาจริยานญฺจ สมฺพนฺธภาวทีปนตฺถาย ปาฬิยา อาคตาย ปาฬิยา ปาฬิยา อาคตาย อฏฺฐกถาย อฏฺฐกถาย

ဘိက္ခတွေ ဒုဿဝဋ္ဋိ ဟိတာယ ဒုပ္ပဘိက္ခုဒေ ဃ ၌ ၎ ဘိက္ခတွေ ဒေဿွဥတ္တာနံ မဒုဿဓဇ္ဇိဒ္ဓိဝဝဋ္ဋိဟိုဒေသေပနီသုဒ္ဓိဒ္ဓံ ဃ ဝိသုဒ္ဓါ ပေက္ခဝါသေဂ ၌ဟိုဒေသေ ဃ ဣဿုဒ္ဓါ၌ပဟာနာဒီ ဃ ၌၌ဒုဿဒ္ဓိဂြဂစ်ာတ္ဂါဝံဒွ ဂမ္ဘဝစာဂဇ္ဇိဆိပဓမ၌စ် ပွဒေဂ္ဂဘိက္ခတ္ဂဒ္ဓဃာဟိဒေလွဂေသိက္ခာပ္ပဲ ၉ ၌ဒ္ဒိ ဥွဘိက္ခတွေ ဒေလွဂေသိက္ခာပ္ပဲ ၉ ဒ္ဒိ၌ဒ္ဒိပံဂုဘိက္ခ ဃ ဂြဂစ်ာပဉ္ဇတ္တိ ၂၀၂ သွဒ္ဒိဒေ၂ဇာဥ္ဃဣွဝဝေဘိက္ခန္ဆဥ်ဂဂ္ဒိဂြဂုဂ္ဂဒေ၂ဂုဂ္ဂဆ်ာဂုဂ္ဂသွဒ္ဓိဂေဇဆွဒ္ဓဂု ဆွဒ္ဓဂုဥ်ဆုဒ္ဓဂုဥ်ဆွဒ္ဓဂုဣ္ဂ၂ ဗ္ဘဖွဲဂေ၂ပံဂုဘုဇ်ာဝ၌ဒုပံန္ဆုဒ္ဓဃ ၌ ၎

17. ဂြဂုဘုဂစ်ာ၀ံ၁ သွဒ္ဒိ ဃ ၌ ၎ ပုဒ္ဂလပုဂၣွဥဝတ္ထုဒ္ဂ၁ ဇိတ္ဒဲဝဇ္ဈဲဂေ၂ ဣ၂ဒ္ဂဒေ၂သီဈဆွဒ္ဓဥဝတ္ထုဒ္ဂ၁ဗ်ုဂဒ္ဒွဟိ ပုဒ္ဂလွဲိလသွဒ၂၀၂ဟိသီဈဣွဲိသွဒ ၎ ဂဇ်ီးဝ၁ဖွဂ်ာဝ ဂခ၁ပုဂယဥ္ဂ ဒ္ဓွ ဃ ဝ၁ဖွဥ၁ဖွ ၎ ဥွဘသီဈ၂ဂပုဂ ဝတ္ထုဗ်ုဂ ၂ဒ္ဒဇိပုဒ္ဂလဒ္ဓ၁ဖွ၂ဝဟိသီဈဣွဲိလသွဒ ၎ ဂဇ်ီးဂာ်ဝဝသီဈပုဂယဥ္ဂဒ္ဓ ဒ္ဓွ ဃ ဝ၁ဖွဂမ္ဘဖွဒ္ဓဝ၁သီဈ ဃ ပုဒ္ဂလဗုဒ္ဒ ပံဗွိဒီသုဒ္ဓိဝ၁ဖွဒ္ဓွ ၎၁

18. ဃဇ်ီ၂ဒြတ်ဒ္ဓိဂစ်၁ဇံသဥ္ဇသီသွဒ္ဒိဗ၁ဣ္ဂသွဘ္ဒ ဃ ဇ္ဈဃဇ်ီဒတွဲဒ၁၂ဒ္ဒပံဒ္ဓုပ္ပဥ္ဇ၂ဒံဘ္ဒုဇ်ာဒြတ်ဘ္ဒုဗုဘ္ဒ ဃ ဖွဟ၁သွဓဗ္ဘ၀၁ပံ၂ဒံဗ္ဘီဗုယ၃ ၎ ဖွဒံစ္ဆိဣွသွဝ၁ သွဒ္ဒိသုသုဒဇဣွဒပံဇုကပံဂုပ္ဘ

19. ဝ၁ဖွဇ္ဈဥသုဒဇ၁ဣွဒသုဋံဒ္ဒါတုစ်ဂ္ဂ ဝ၁ဖွဖွံဒံသုဒဂဇဝံ၁ ဂုဒ္ဓိကဃဒကံ ကဿ ဇဿာဖိ ဖွဝ၁ဖွဘ္ဒ ဃ

21. ဓဟာဇဇ်ီ၂ဒြတ်ဒ္ဓိဂစ်၁ဣွသွဝ၁ ဇ၁ဣ္ဂလသုဖိသွဒ္ဒိ ဒ္ဓွ ၎၁

22. ဝ၁ဖွဖွဝ၁ဂဇ်ီးဖိသွဒ္ဒိ ဒ္ဓွဃ

23. ဝ၁ဖွဓဟာဇဇ်ီ၂ဒြတ်ဒ္ဓိဂစ်၁ဣွသွ သုဂ္ဂဇ၁ဣ္ဂဒကာ၂တုဂဇ်ီး၀၁ဖွဖွဝ၁

24. ဂဇ်ီးဂစ်၁ဥသုဒ၀၁ဖွ

25. ဂဇ်ီဇဒ္ဒဓဟာဒြကွ၂ဒြတ်ဒ္ဓိဂစ်၁တ္ဘဒ္ဓိဗ္ဘဥ္ဂ ဒ္ဓွ ဝံသုဒဂပ္ပဓဣ္ဂဒဋ္ဌဝ၁ ဂုဒ္ဓိသဒကံ ဇဿာဖိ

26. ဘ္ဒဒ္ဒိ ဒ္ဓွ ဝံသုဒဂပ္ပဒ္ဒိဇဖိတ္ထဝ၁ဂုဒ္ဓိ သလ ကံ ဇဿာဖိ ဃ

27. ၂ဒြတဇဇ်ီ၂ဒြတ်ဒ္ဓိဂစ်၁သုဒဇ၁ဣ္ဂဒသွဒ္ဒိ ဃ ဇ္ဈဿဋ္ဌ၁ဝ ဓဟာဒဋ္ဌ၂ဲယ်ဖွိ ဇ၁ဣ္ဂဒဂတ္ဘတု ဒ္ဓွ ဖွဓဒဘ္ဂ

28. ဝ၁ဖွဒ္ဂြာဈ်ယ်ဖိ၂တ်ွဓဟာဇဇ်ီ၂ဒြတ်ဒ္ဓိ ဃ ဣ္ဂဿဏ္ဍ ဂသွိယ်ံဇဇ်ီ၂ဒြတ်ဒ္ဓိဘ္ဂ ဝံ၁ဝခ်၁ဲဒ်ဘ္ဒဇ၁ဣ္ဂဒဂတ္ဘသီဈဂစ်၁ဒ္ဂါဓ၁ဂဂတဏ္ဍဒဒံဇုက ဂပ္ပဘ္ဒဂစ်၁

ဥသူဒဋ္ဌိ လ ဇမ္ဗုဒဿသာသ္ဝါကြပ္ပဧစ်ာမာဠ္ဟသ္စိသ္စိဇေတတတိယသ်-
ဒၢယဇမာပိဋ္ဌီဒီဠ လ ဠဒ်ကဴဖ္ဟုဒ္ဓိၵဓဖ္ဒီဇဒ္ဓိဇာလ္ဟဒ္ဒ လ

29. ဇွဂဧစ်ာဏ္ဍာဂ္ဒီပုဏ္ဍယ္ဒီဇာဏ္ဍာဂ္ဒီဖ္ဟုပြာဒ္ဓၵဇ္ဒီသုက ၁၂ ပြကဒ္ဒသုကဖ္ဟ ဖီ
ဠဒ္ဇဧဒ္ဒီဇဒ္ဒ် လ ဧဒ္ဒီဇကၵာဒီ လ္ဒ် ဖီမဟာဇဒ္ဒဇဏ္ဍဒ္ဓဋ္ဌဖ္ဟ ဃာဠပြဟ္ဒဋ္ဌ
သာသ္ဝါကြဧစ်ာ ဟ္ဝသ္ဓဇဋ္ဌက်ဖဲဧပ္ပဒဋ္ဌဝဒ္ဓိလ ဋ္ဌီဧဒ္ဒီးစုဧစ်ဠာဏ္ဍက္ဍဒ္ဍ လ
ဏ္ဍံၵဝဧဏ္ဍဂုသ္လပုဇဠသာသ္ဝာ ကြဧစ်ာဟ္ဝိသ္ဓဇဋ္ဌက်ဖဲဋ္ဌီဖ္ဟ်ဧပ္ဒဧဒ္ဒီဇဓဋ္ဌသာ-
သ္ဝာ သ္ဒီသာဖၵာဧတမုလ္လမုလီမာဧဒ္ဓ္ဗ လ ဃာသဧဋ္ဌဟဧဒ္ဒီး တ္ဝဧတမဟာ
သုမုဇဓတ္ထဋပုဗ္ဗဧဒ္ဓဧစ်ာဂဂ်ာသာသ္ဝာ မာတ္ဝဋ္ဌီ လ

30. ဇီဋ္ဌ်ကြ္ယာစ္ဒိဏ္ဍွဝ၁ ဇ္ဝဒမ္ဘီဓဋ္ဌီဆာဟ်ဏ္ဍနုသ္ယဧ လ္ဒ် လ ဏ္ဍံဣ္ယာမာဏ္ဍွဧဂဇ
ဆာဝ၁ဇ္ဝဒမ္ဘီဓဋ္ဌီဧဇ်ာနုမဋ္ဌမာယာဖ္ဟဝိဧဏ္ဍ လ ဏ္ဍွဧဏ္ဍဏ္ဍံဣ္ယာဠ္ဗံာဝ၁
စ္ဓ္ဘဉ္ဂာဧဒ္ဒီဧသီဟလဝ၁ဖ္ဟဓွဏ္ဍံဓွသီဟလဗုဇီပြ္ယာပံဣ္ဘုမဂံာဖ္ဟ်လ ဖ္ဟ်ဒ္ဓိဂဲဇ
ပွဒဠဋ္ဌသံာဋ္ဌဇီပ္ပ်ာဒွဓဖ္ဟ်ဋ္ဌဉ္ဂာဂံာဆ္ဘုဓဋ္ဌကြဧစ်ာကြဧစ်ာဠဋ္ဌလီကာဂုဓ လ ဖၠဏ္ဓဓ
ဓီဂ၁ဂ၁ဧဧဧ ဂုဒ္ဓဂ ဂုဒ္ဓဂသံသာသာဗ္ဘုဧဋ္ဌီဧဇ်ာဂဲဒ္ဓ၃ဓဓလဿဧဇ္ဓဏ္ဍံ
ဣ္ယာဏ္ဍွသီဟလဗ္ဘုဧဇီပြ္ယာဝ၁ဖ္ဟဒ၁ျဖ္ဟံပါဓဠဂဓ၃ဓဓဋ္ဌဏ္ဍွဣ္ယာ ဗ္ဘုဧဇီဆ္ဘျ
ပွဝီဓသုဒ္ဓီ လ ဧစ်ာဣ္ယာနုတ္ဓတ္ဝီတ္ဓဋ္ဌိဏ္ဍိဖ္ဟ်သ္ယဧဖ္ဒ်ာဖ္ဟ်ဝ်ဖ္ဓဧဇ္ဒ်ီဖီဧဇဏ်ဂဲဒ္ဓ၃ဧဒ
ဖ္ဟ်ဝ်ဖ္ဓဏ္ဍွဝ၁ဆ္ဟဒ္ဓဒ္ဓဝဏ္ဍ လ ဓွဂဧစ်ာဣ္ယာဇီတ္ဝီဝ၁ဇဟာဉာဏဇ္ဓသီဧစ်ာဧပ္ဒ
ပြဓဒ္ဓဋ္ဌာဂဲဃ္ဒီဂံာဖ္ဟ်ဓဖ္ဒီဓဟာဠ္ဓတ္ဝီဓဋ္ဌဇဟာဉာဏဇ္ဓသီဧစ်ာဂံာဒ္ဓ၁ဇဠ္ဓဋ္ဌ ဋ္ဌီ
ဟီဂဲဏ္ဍွဧဏ်ာကြ္ယာလဒ္ဓ၈ လ ကြ္ယာဂံာဟီဓွဧစ်ာဣ္ယာခုဇဒုဇ ဏ္ဍံဋ္ဌဿဓ
ဠ္ဘဂဖဲဧစ္ဓလ္ဒီဟီဂံာဘီဓဂဲပြဿုဇခုဇဟ္ဝ လ ဧဖ္ဒီဆီဋ္ဌဧစ်ာဉာဏဇ္ဓသီ
ဋ္ဌီဓဥဇဣ္ဓလဧဇ္ဒ်ီဟီသူဒဇဣ္ဓလဟ္ဝ လ

32. ဖ္ဟ်ဂံသူဒဝ၁ ဂုဒ္ဓဂဿဓဂံ ဂဿာဖိ ပာဇတိပာဧဝ၁ဓဇဋ္ဌီ

33. [illegible]

34. [illegible]

TRADUCTION

1. Au bout d'un moment, le roi s'adressa au Vénérable Gambhīra en ces termes:

– Que le Cau («maître») parle, nous l'écoutons!

2. Le Vénérable Gambhīra prit la parole:

– Eu! vous, du groupe traditionnel, écoutez! Vous acceptez les cauris, l'argent, l'or, le paddy, le riz, vous avez des terres en jachère, des rizières, des cocotiers, des palmiers à sucre, des plantations de bétel, des plantations d'aréquiers, de jaquiers, de manguiers, de bananiers, de canne à sucre, de haricots, de sésame, comme des laïcs et non des religieux. Vous portez un bâton comme les gens qui subissent [le supplice de] la cangue[6]. Vous offrez aux laïcs [des chiques de] thé fermenté, du tabac, des concombres: ce sont là des pratiques mauvaises, corrompues.

3. Mahādhammatrailok Cau prit la parole.

– Où sont les règles de l'auguste maître [disant] que le *bhikkhu* qui accepte l'argent, l'or, le paddy, le riz, qui offre aux laïcs [des chiques de] thé fermenté, du tabac, de la noix d'arec, du bétel, des fruits comme la noix de coco, le fruit

[6] La cangue ဂာ *gā* désigne la punition qu'on infligeait jadis dans les monastères aux élèves laïcs comme aux jeunes *sāmaṇera*: les coudes sont liés dans le dos à un long bâton transversal ([illegible] *lām$_1$ kàṅ$_2$*). Cette comparaison vient du fait que le moine posait transversalement le bâton sur les avant-bras lorsqu'il tendait la sébile pour recevoir la nourriture.

du palmier à sucre, la mangue, le jaquier, des haricots, du sésame, n'est pas un religieux? Dites-le moi donc!

4. Gambhīra prit la parole:
– Cela se trouve dans le Cūlavagga et le Mahāvagga.

5. Dhammatrailok Cau prit la parole:
– Je connais en entier les cinq livres du Vinaya. [Or] la question des terres en jachère, des rizières, des cocotiers, des palmiers à sucre, de l'argent, de l'or, l'auguste maître n'a pas dit, d'après ce que je sais, qu'elle représente la pire des fautes *(antimavatthu)*, [ni] que ceux qui possèdent cela sont corrompus, qu'ils ne sont pas des religieux. L'Auguste ne l'a pas dit mais vous, vous dites qu'ils ne sont pas des religieux.

6. Gambhīra répondit:
– Oui, c'est exact!

7. Mahādhammatrailok Cau prit la parole:
– Dans ces conditions ne peut-on pas dire que c'est vous qu'il faut comparer à un religieux corrompu?

8. Gambhīra prit la parole:
– Les religieux du groupe qui possède de tels biens sont des religieux corrompus.

9. Mahādhammatrailok prit la parole:
– Soit des biens comme les cauris, l'argent, l'or apportés en quantité donnée par un donateur qui procède à leur défigurement[7] et dit: «Voici des cauris, de l'argent, de l'or que j'offre au Caugū»; le *bhikkhu* qui les accepte commet un méfait *(āpatti dukkaṭa)*, [car la possession de] ces choses représente un manquement entraînant l'abandon d'objets indûment obtenus *(nisaggi)*. Si le *bhikkhu* arrête [le donateur] en disant: «Eh! il est incorrect qu'un *upāsaka* [offre ces choses à un *bhikkhu*]. Nous ne pouvons accepter que les choses qu'on obtient sans commettre de faute». Le donateur répondra: «Ce n'est pas au Caugū que j'offre ces choses appropriées *(kappiyavatthu)*. Le Caugū les remettra au chef de famille Un tel qui les déposera dans le magasin du *kappiyakāraka*[8] Un tel». Il répondra cela ou encore ceci: «Les biens dont voici la désignation se trouvent chez moi. [Lorsque] le Caugū en aura besoin, en tant qu'un des quatre réquisits *(paccaya)*, il m'en adressera la demande». Lorsqu'un donateur accomplit ainsi un acte conforme *(kappiyavohāra)*, l'objet [offert] ne fait encourir aucune faute. Le *bhikkhu* qui accepte [un don] remis de cette façon par

[7] Le «défigurement» y. ᩋᩮᩢ *mān₂* t. ทำลาย *dāṃ lāy* est l'opération qui consiste à altérer l'objet offert pour le rendre propre à l'usage du moine mendiant qui ne doit pas posséder d'objets neufs; il est soit légèrement brisé ou déchiré ou griffé ou sali.

[8] Celui par qui l'offrande à un *bhikkhu* est légalement acceptable.

un fidèle *(parisadya)* ne commet aucune faute. Voilà ce que contient le Vinaya de l'auguste maître et dont [, selon vous,] l'impureté me souillerait!

10. Gambhīra répondit:
– Oui, c'est axact.

11. Mahādhammatrailok Cau prit la parole:
– Vous dites que le groupe de religieux possédant des terres en jachère, des rizières, des cocotiers, des cauris, de l'argent, de l'or, est corrompu. Le jour où les Bodhisatta[9], qui ont réalisé les accumulations requises *(sambhāra)*, rencontrèrent l'enseignement des augustes maîtres, ils consentirent à offrir des richesses, des villages, et des villes afin de [pourvoir aux] quatre réquisits des Bouddha et de leurs disciples. De telles acceptations étaient jadis très fréquentes. Elles font pleinement partie de la voie [conduisant à] l'ultime vérité, ce qui représente pour moi une preuve [de légitimité]. Le saviez-vous, l'aviez-vous vu ou quoi?

12. Le Vénérable Gambhīra se rallia aux paroles de Mahādhammatrailok Cau et dit:
– Oui! c'est exact.

13. Mahādhammatrailok Cau poursuivit et lui demanda:
– Dites-vous que les Bodhisatta qui font des dons n'ont donc pas de mérite? De l'auguste maître Bouddha et des Khīṇāsava, qui s'appuyèrent sur les quatre réquisits et entrèrent dans le Nibbāna, vous dites qu'ils sont purs.

14. Vous dites que ces religieux, qui possèdent de tels biens — cocotiers, palmiers à sucre —, [forment] un groupe qui est pur. [Or,] soit la forêt du monastère de Jetavana, la forêt de Veḷuvana, la forêt d'Isipatana: dans ces divers lieux de résidence [du Bouddha], nieriez-vous qu'il y en ait eu, ou quoi? Croyez-vous qu'il n'y en ait pas eu?

15. Vous dites que je tiens un bâton comme ceux qui subissent [le supplice de] la cangue. [Au moment d'entrer en retraite de la saison des pluies] l'auguste maître fit la démonstration de son pouvoir extraordinaire [en s'assoyant] sur le Paṇḍukambala de pierre pour prêcher les sept livres de l'Abhidhamma à l'intention de sa mère. Le jour du Pavāraṇā, il prit les escaliers de diamant pour descendre. A cet instant, un [dieu de la classe des] brahma de l'Akaniṭṭhā nommé Siddhikāyā vint lui offrir un bâton de seize coudées, alors qu'il se tenait au sommet des escaliers de diamant. L'auguste maître prit le bâton de diamant Vajirabejr et s'assit pour [prier afin] de faire prospérer la foi du mahābrahma. C'est à cette occasion que les habitants d'Ujjenī en adoptèrent l'usage, ce qui représente pour moi une preuve [de légitimité].

[9] Ici, rois et princes.

16. Vous dites que les [membres] du groupe qui acceptent les cauris, l'argent, l'or, le paddy, le riz, qui offrent aux laïcs du bétel, [des chiques de] thé fermenté, de la noix d'arec, ne sont pas des religieux parce qu'ils ont accepté ces différentes choses? On ne trouve cela nulle part dans le Vinaya de l'auguste maître. L'auguste maître a comparé cela à une faute *lahukā*, c'est-à-dire légère. *Cattāri ca akaraṇīyāni*: quatre choses sont interdites, les quatre transgressions graves *(pārājika)*. Du *bhikkhu* qui manque à l'une d'entre elles, je dis qu'il n'est pas un religieux. Avoir des relations charnelles avec des femmes ou des hommes, voler quelque chose à quelqu'un qui ne voulait ni le donner ni l'offrir, [même d'une valeur] d'un demi sou, ce n'est pas [digne] d'un *bhikkhu*. Le *bhikkhu* qui tue quelqu'un n'est plus un *bhikkhu*. Le *bhikkhu* qui prétend jouir des caractères transcendants en disant: «Moi, je suis sans tache et très pur» — *visuddhā pekkho — sobho*: qui est sans tache, [le *bhikkhu* qui] dit cela, commet une transgression grave. Voici les règles de l'auguste maître énoncées dans les Kammavācā [et récitées] le jour où l'on est ordonné pour la première fois *bhikkhu*. Gardons-nous de contrevenir à ces quatre règles. On dit du *bhikkhu* qui contrevient à ces quatre règles qu'il n'est pas un *bhikkhu*. L'auguste maître a prescrit cela. [Aussi,] en disant que n'est pas un religieux le *bhikkhu* qui accepte l'argent, l'or, les cauris, le paddy, le riz, qui se nourrit [du produit de terres] en jachère, de rizières, de plantations de bétel, de plantations d'aréquier, de manguiers, de bananiers, de canne à sucre, de haricots, de sésame, vous [montrez que vous] ne savez rien.

17. L'Auguste qui est le maître a dit ceci: ce sont les paysans *(puggala)* qui plantent ou sèment des choses comme le haricot, le sésame, le bananier, la canne à sucre, sur des terres appartenant au[x membres du] saṅgha. [Le produit de] ces cultures leur est alors laissé pour leur consommation, parce qu'il leur est pénible de planter, [sauf] une partie abandonnée au[x membres du] saṅgha. Si c'étaient les [membres du] saṅgha qui allaient planter ces choses sur des terres [appartenant à] des paysans, [il conviendrait] de leur en laisser [la récolte] pour leur consommation, parce qu'il leur est très pénible de planter, [à l'exception seulement] d'une partie qui serait abandonnée [aux paysans]. Bref, ce que vous dites, c'est [à la fois] que les [membres du] saṅgha et les paysans sont corrompus.

18. Ainsi Dhammatrailok rendit-il son témoignage. Gambhīra, le mauvais, demeura bouche close, réfléchissant sans rien trouver à répondre, immobile. Au bout d'un moment, il prit la parole:

– Vous prononcez les lettres [de la prise de refuge] incorrectement et sans compétence.

19. [Dhammatrailok répliqua:]

– Votre prononciation est-elle acceptable? Je vous écoute.

20. Il prononça avec assurance:
– *buddhaṃ kasaraṇaṃ kassa gacchāmī* [10]. Ainsi prononça-t-il les formules [de la prise de refuge].

21. Mahādhammatrailok prit la parole:
– [Serait-ce donc ainsi qu'il convient de] prononcer ces formules?

22. Il répondit:
– Oui! C'est ainsi.

23. Mahādhammatrailok Cau prit la parole:
– Eh bien, écoutez [comment, moi, j'en prononce] les lettres.

24. Il dit:
– Soit! Que le Caugū les récite.

25. Mahādhammatrailok garda les lèvres serrées pendant un instant puis récita [les formules en rime] *makaranta*:
– *buddham saraṇam gacchāmi* [11].

26. Ensuite il [les] prononça [en rime] *niggahī[tan]ta*:
– *buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi.*

27. Ayant ainsi prononcé les lettres [des formules], Dhammatrailok prit la parole:
– Le Mahārāja a-t-il entendu ma [façon de prononcer] les lettres?

28. Le roi salua Mahādhammatrailok en joignant les mains et souscrivit à sa [prononciation] en ces termes:
– Je viens d'écouter la [prononciation] des lettres selon les [deux] Cau du saṅgha. C'est celle du Caugū qui est correcte. En vérité, [d'après] ce qu'on perçoit de l'enseignement de l'Auguste qui est le maître et qui nous est transmis depuis le troisième concile *(tatiyasaṅgāyana)*, [celle-ci] n'est fautive en rien [, contrairement à celle] de celui qui a pour nom Dhammagambhīra.

29. Que tous les Caugū, les femmes et les hommes, qui désirent les trois félicités: la félicité dans le monde des hommes, la félicité dans le monde des dieux et la félicité dans le Nibbāna, se gardent de négliger l'enseignement de l'auguste Maître et de confondre [l'école du Vat] Suandokmai avec [celle du] Vénérable Gambhīra. Qu'on se le dise et que [tous] accomplissent actions bonnes et mérites selon l'enseignement de l'auguste Maître dans l'école [du

[10] Lire: *buddhaṃ ksaraṇaṃ kasschāmi*; la prononciation du |sa| en |ksa| s'entend encore aujourd'hui, notamment en Birmanie.

[11] Dans le texte manuscrit, l'écriture des rimes *makaranta* n'est pas distinguée de celle des rimes *niggahītanta* donnée ci-après (art. 26). Cette stance devait être, à l'époque, prononcée de la façon suivante: |putham salanam katsāmi|, selon la lecture tradionnelle du pāli dans le nord. La réforme Dhammayutika, comme nous le verrons, imposa ensuite la lecture «à l'indienne», mais la vieille prononciation est parfois encore pratiquée par certains moines âgés.

Vat] Suandokmai. Elle représente véritablement la lignée religieuse issue de la Mūlamūlī et — qu'on ne s'étonne pas — du Mahāsumana Ratanapupphala Thera Cau qui a fondé ici [cet] enseignement.

30. Le roi poursuivit:
– Je crois bien connaître le Vénérable Gambhīra. Des marchands sont venus me dire qu'il était expert en *mantramāyā* et qu'il leur avait confié son intention de s'emparer du pays de Sīhala. Les marchands natifs de Sīhala qui avaient de l'entendement refusèrent de suivre ses paroles. Il alla recevoir l'ordination dans la résidence d'un religieux nu [12] [nommé?] Cuon, lequel, dans [l'île de] Laṅkā, avait substitué aux instructions de l'auguste maître [l'étude des] formules [comme:] *gā gā ge ge buddhaka buddhakasaṃ*. Ce type d'enseignement est [quelque chose de] comparable à la science des ruses [magiques qu'affectionnent] les marchands natifs de Sīhala. Ceux qui ont de l'entendement disent ceci: «Il n'est allé étudier auprès d'aucune personne aux pures observances». Les Cau le savent bien qui l'ont tous délaissé. En reste-t-il [un seul qui lui soit fidèle]? Dit-on qu'il lui reste [encore] un Grū Pā Ācāry? Si l'on [me] dit cela, je ferai raccompagner ce Grū Pā Ācāry à Sīhala.

31. [Ainsi] Brayā Paramarāja s'adressa-t-il ce jour-là à tous les moines dont Mahātrailok était le chef dans la ville de Kampeng [Phet], c'est-à-dire la ville de Plāṅ Pàà. [Lorsque les fidèles du] groupe de Gambhīra entendirent le roi réprimander [leur maître] à haute voix de la sorte, ils s'enfuirent en tous sens, chacun empruntant pour se sauver le [premier] chemin connu. Gambhīra prit peur et [décida de ne] pas rester. Il se saisit d'un bâton, se mêla furtivement aux moines de la secte ancienne et s'esquiva. Il arriva à la ville de Nagar (= Lampang), la ville [du roi] Meun Lan Fang Ken *(hmīr lān fāṅ kèn)*, puis se rendit à Chiang Mai le jour où Dav Fang Ken s'y trouvait. Gambhīra n'avait pas renoncé à ses critiques [concernant] les moines de notre [école du Vat] Suandokmai. Il continuait à dire: «[Les moines de] mon groupe sont des religieux excellents, au contraire de [ceux du] groupe ancien» et ne cessait de le répéter. Les moines [du Vat Suandok] avaient pour chef Mahāñāṇaraṅsī Cau. Lorsqu'il l'entendit prononcer ces paroles de reproche, Mahāñāṇaraṅsī entra dans une violente colère et alla se plaindre au roi du Lānnā. Le roi convoqua tous les moines au [Vat] Suandokmai Cetrim et fit venir Gambhīra à la réunion. Le moment venu, Cau Ñāṇaraṅsī l'interrogea sur [la prononciation] des lettres et l'enjoignit de réciter [les formules du refuge].

32. Il récita:
– *buddha[ṃ] kassaraṇaṃ gassāmi, pāṇātipā[ta]veramaṇī.*

[12] y. ဒီပ္ပ္ပ t. ชีปเถือย ; p. *ājīvakā* «ascète nu» et également *acela* «ascète non-habillé» ; l'expression est plus particulièrement employée pour désigner un religieux qui ne doit pas servir d'exemple.

33. Cau Ñāṇaraṅsī dit:
– Ce n'est pas correct! L'auguste maître a dit: «Les *bhikkhu* qui souhaitent perpétuer la religion du Tathāgata doivent dire: *buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi, pāṇātipātaveramaraṇī sikkhapāddaṃ samādiyāmi.* [Pour] dire *buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi*, il faut prononcer dans le nez; le *niggahīta* doit avoir le son *ma*; ainsi c'est juste, ainsi c'est correct. Ainsi [doit-on prononcer] les lettres du dhamma de l'auguste maître; *sikkhāpaddaṃ* [etc.,] sont des mots de l'auguste maître qui nous ont été transmis et qu'il ne faut pas perdre. Ne pas dire *sikkhāpaddaṃ samādiyāmi*, c'est ne pas suivre l'enseignement de l'auguste maître. En d'autres termes, lorsqu'on prononce cet enseignement, il convient de dire [cela].

34. Mahāñāṇaraṅsī Cau, qui avait été s'instruire dans le *dhamma* en pays birman, récita ainsi les formules [de l'ordination] et l'emporta sur le Vénérable Gambhīra, le mauvais.

L'ORDINATION: UN DOUBLE ÉNONCÉ. — Grâce à Mahādhammatrailok, nous savons ainsi de façon certaine que l'école de Sumana — le roi de Satchanalai y renvoie expressément — enseignait la prise de refuge en deux énoncés, le premier *makaranta*, le second *niggahītanta*; les mots étaient séparés (= nasalisation momentanée) dans le premier et liés (= nasalisation continue) dans le second. Si les traditionalistes avaient donc accepté sans difficulté de modifier leurs habitudes concernant la récitation de l'*upasampadā* en fonction des principes grammaticaux et phonétiques du pāli, ils étaient restés inflexibles sur la double prononciation de la prise de refuge. Inversement, le Siṅhalapakkha prônait une récitation en un seul énoncé. La possession de richesses, d'autre part — accusation que Dhammatrailok discute et contourne habilement —, est un point sur lequel aujourd'hui encore le clergé se trouve divisé. On parle toujours à ce propos de «rigueur», de «pureté». Les moines du Dhammayutikanikāya, par exemple, assoient leur réputation de rigueur sur le fait qu'ils «ne touchent pas à l'argent» parce qu'ils se considèrent comme de stricts observants de la règle. Parallèlement, il existe toujours des monastères possédant traditionnellement des terres. Enfin, on constate qu'au XV^e^ siècle le costume des adeptes de Dhammagambhīra ne se distinguait pas de celui des bonzes traditionnels, puisqu'il suffit à leur chef de prendre un bâton pour se fondre dans leur groupe.

DEUX ORDRES SÉPARÉS. — Cependant, en 1515 A.D., les chroniques rapportent la réunion à Chiang Mai de plusieurs *nikāya*, dont le Siṅhalapak-

kha, pour ordonner de nouveaux fidèles. La branche cinghalaise n'avait pas disparu. C'est elle qui est à l'origine des nombreux centres d'étude de la littérature pāli dans le nord aux XVI^e^-XVII^e^ siècles et son déclin pourrait expliquer l'improductivité, ensuite, de ceux-ci.

En 1750 A.D., à la demande du roi cinghalais qui dépêcha une mission à Ayuthya, c'est un chapitre composé de moines de cette branche qui est envoyé à Ceylan, sous la direction du Mahāthera Upāli (Photo 4). Les religieux siamois fondent à Kandy un nouveau *nikāya* qui subsiste depuis dans l'île sous le nom de Syāmanikāya. Les moines cinghalais ainsi ordonnés se situaient dans la lignée du Mahāvihāra, mais, sur le plan du *vinaya*, l'événement marque sur place la fondation d'un nouvel ordre: l'ordination introduite conserve la vieille souche mône intacte (= deux énoncés). Cela signifie que le Siṅhalapakkha n'avait réussi à se maintenir au Siam qu'en devenant un sub-*nikāya* du clergé traditionnel, autrement dit, qu'en acceptant le rituel et les usages locaux.

Ainsi, depuis le XV^e^ siècle et jusqu'au milieu du XVIII^e^ siècle au moins, les *bhikkhu* sont divisés selon deux grandes obédiences («Fai» ฝ่าย *Phāy'* ou *nikāya*) correspondant aux deux anciens centres de Chiang Mai, aujourd'hui disparus comme tels, le Vat Suandok วัดสวนดอก *văḍ suorḍàk* et le Vat Padeng วัดป่าแดง *văḍ pā' ḍèṅ*. Le premier, appelé «Fai Suan» ฝ่ายสวน *Phāy' suor* («Suan» pour Suandok), représentait la tradition et avait été créé par Sumana au XIV^e^ siècle; le second, appelé «Fai Pa» ฝ่ายป่า *Phāy' pā'* («Pa» pour Padeng), était affilié au clergé cinghalais (les chroniques en pāli s'y réfèrent sous le nom de Siṅhalapakkha) et avait été fondé par Dhammagambhīra au XV^e^ siècle.

LE FAI SUAN. — A s'en tenir aux observations qu'il était encore possible de faire au début du siècle à Chiang Mai, au Laos et dans les Sipsong Panna, le Fai Suan se divisait lui-même en deux branches, selon que ses membres s'adonnaient à la méditation et vivaient dans la brousse ou qu'ils se consacraient à l'acquisition des mérites dans un monastère. Les premiers étaient des *araññavāsi* ou «résidents forestiers» astreints à l'obligation d'ascèse *(vipassanādhura)*. Les seconds, de loin les plus nombreux, relevaient d'une faction distincte du Fai Suan, le Fai Ban ฝ่ายบ้าน *Phāy' Pān*$_2$ ou «branche villageoise»; ils étaient des *gammavāsi*, c'est-à-dire «résidents urbains» astreints à l'obligation d'étude explicative des textes *(ganthadhura)*. Fai Suan et Fai Ban

recevaient leur nourriture sur place, servie par des laïcs. Ils ne se couvraient jamais les deux épaules.

LE FAI PA. — En revanche, le Fai Pa perdit probablement très tôt ses monastères. Il ne semble s'être maintenu dans le nord que par ses moines forestiers, autrement dit en dehors de l'activité sociale du pays. Comme ceux du Fai Suan, ses adeptes vivaient en forêt ou habitaient des grottes. Les actes de la communauté *(saṅghakamma)* étaient opérés en forêt au sein d'une aire délimitée par des bornes sacrées สีมา *sīmā*. Leur caractéristique était qu'ils sortaient pour chercher eux-mêmes leur nourriture. Cependant, demeurant à l'extérieur des agglomérations, ils pouvaient se déplacer sans avoir à se couvrir les deux épaules, comme le veut la règle cinghalaise, à l'inverse des usages locaux(cf. *infra*, Chap. 4). L'ensemble du clergé avait donc la même ordination et un ajustement similaire.

DES ASCÈTES NON-BHIKKHU. — Enfin, les témoignages les plus anciens concordent pour décrire au Siam, comme à Angkor et à Pagan, un clergé composé de communautés hybrides où les *bhikkhu* côtoient d'étranges religieux bouddhistes non-*bhikkhu* appelés *tāpasa* «ascètes». A Angkor, où, selon Zhou Daguan, toutes les familles pratiquent le culte du Bouddha et où les enfants sont confiés aux moines pour leur éducation, ces *tāpasa* ont des monastères et opèrent parfois les mêmes rites que les *bhikkhu*. Ce saṅgha hybride, dont les moines avaient justement un nom siamois (*supra*, p. 25), ne pouvait pas être très différent de celui de Sukhothay à la même époque.

Croire que les *tāpasa* n'étaient pas rattachés au bouddhisme serait une méprise. Ils s'y trouvaient déjà liés d'une façon au moins aussi curieuse qu'aujourd'hui, et c'est le mérite des longues relations livrées par l'épigraphie thaïe, de pouvoir le montrer. Les inscriptions du «Bois des manguiers» de Sukhothay apportent les indications suivantes: en 1361 A.D., Mahādharmarāja Ier fut ordonné *sāmaṇera* à la suite d'une cérémonie où il fit le vœu de respecter les dix «préceptes» ศีล *śīl* sous le costume du *tāpasa* (Pśs 4, 5, 6, 7). D'autres documents de la même période relatent une procédure identique où le postulant est d'abord fait *tāpasa* avant de devenir *bhikkhu* (Pśs 95). Ces ascètes sont également désignés sous le nom de «[religieux en] vêtements blancs» *phā₂ khāv* ผ้าขาว (Pśs 9, 14, 15). A l'époque comme aujourd'hui, et probablement comme trois siècles plus tôt dans la région de Lop-

buri (*supra*, p. 26), être *tāpasa* c'était donc bien être bouddhiste, même si cela impliquait des pratiques spéciales.

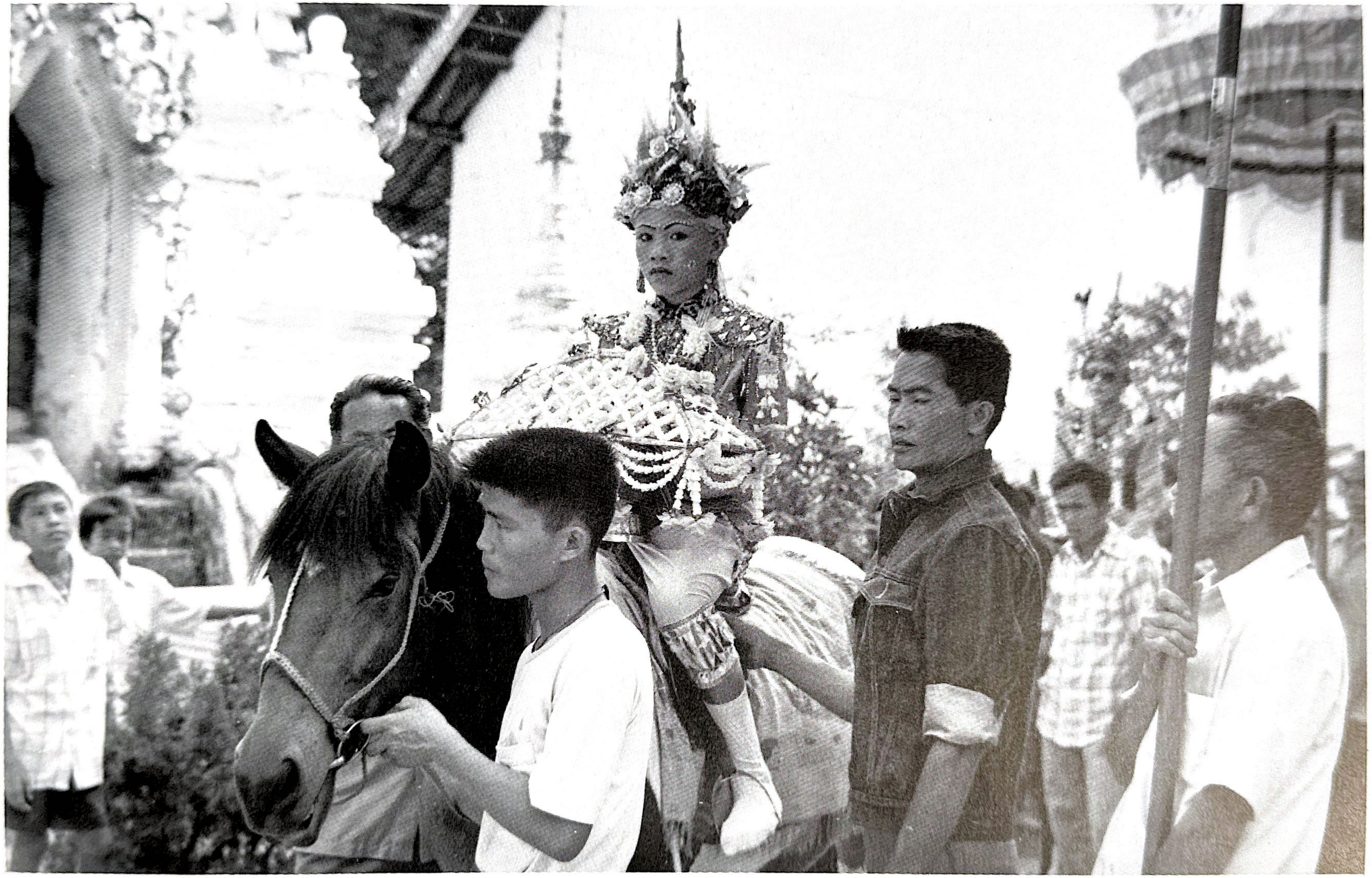
Les *phā₂ khāv* ou *paḥ khāv* ปะขาว existent toujours en Thaïlande où il reçoivent aussi le nom de «tabot» ตาบส *TāPas*, («taboh» k. តាបស *tāpas* au Cambodge). La plupart du temps, cependant, il s'agit d'anciens *bhikkhu* ayant quitté l'ordre et postulé à nouveau une ordination comparable à la *pabbajjā* (Photo 5). Dès lors, ils ne sont plus membres à part entière de la communauté et jouissent d'une liberté plus grande, par exemple pour s'habiller ou pour pratiquer des ascèses que la discipline monastique interdit aux *bhikkhu*. Ils vivent en marge de la société. Leur existence repose sur les dons et les soins des fidèles qui leur sont attachés et qui forment parfois de petites communautés. Ce sont de tels ascètes qu'on trouve sur les peintures murales, sous le nom de «rishi» *Ṛṣī* ฤๅษี, représentés avec un bâton, vêtus de peau de tigre et couverts d'une coiffe laquée.

LES RITES PRÉLIMINAIRES À L'ORDINATION. — Si cet usage de recevoir le vêtement blanc, avant l'ordination ou après avoir défroqué, ne s'est pas continué sous cette forme, en revanche, persiste aujourd'hui celui de faire du postulant un «nāga» นาค *nāg*. La cérémonie est appelée aussi bien «ordination du *nāga*» que «ordination du *paḥ khāv*». C'est un exemple de l'appropriation et de l'assimilation parfaite d'un usage local par le bouddhisme. Le jeune homme est mené en cortège, de la maison de ses parents au monastère, vêtu d'habits princiers, à l'image de Gautama quittant à cheval son palais pour devenir moine errant (Photo 6). Or sur cette mise en scène se greffe une cérémonie spéciale au cours de laquelle le récipiendaire doit être appelé «nāga» et s'habiller en conséquence (Photo 7). La coutume, semble-t-il, repose sur l'interprétation locale d'un récit du canon où le Bouddha promet à un serpent-nāga, ordonné par mégarde, que tous les futurs moines devront d'abord porter son nom. La cérémonie consiste à «appeler les esprits vitaux» เรียกขวัญ *rīek khvāñ* du sujet pour les «régénérer» (p. *nāga* «purifié», «précieux»). Considéré comme un être sur le point de prendre germe, le «nāga» ne peut marcher: on le porte du cheval au «sanctuaire» *vihāra* (= la matrice). Les offrandes ปายศรี *pāysrī*, spécialement confectionnées pour la cérémonie, matérialisent son nouveau corps. Dans la région de Chiang Mai, le «nāga» est ensuite conduit près d'un petit bananier qui figure un figuier merveilleux. Ses fruits recèlent un trésor que gardent des oiseaux-rapaces accrochés au feuillage. Des représentations d'or-

Photo 5

Vat Sidonchay, Chambon, Vieng Papao, Chiang Rai, Thaïlande (20 mars 1981). Ermite tāpas. *Tenue de sortie; ajuſtement latéral pour la quête de nourriture* (piṇḍapāta), *avec sébile en bandoulière.*

Photo 6



Vat Chay Mangkul, Chang Khla, Chiang Mai, Thaïlande (2 mai 1977). Cérémonie d'ordination. *Départ du cortège conduisant le* nāga *au monastère; le costume princier et le cheval rappellent la fuite de Gautama.*

Vat Khukut, Sathieng Phra, Songkhla, Thaïlande (8 juin 1979). Cérémonie d'ordination. *Le postulant, dont la nature de* nāga *est rappelée par une coiffe en « queue de nāga », est conduit en musique jusqu'au vihāra où les vêtements jaunes du* bhikkhu *lui seront remis.*

Photo 7

Vat Padet, Padet, Chiang Mai, Thaïlande (2 mai 1977). La «chasse aux oiseaux». *Un acteur, qui figure l'être transmigrant, décoche des flèches sur les rapaces suspendus aux branches du figuier.*

ganes féminins et masculins, องคชาต *aṅgajāt* et โยนี *yonī*, sont disposés à son pied pour illustrer l'action des parents dans le processus de la conception. L'aventure de l'être transmigrant, en quête d'une existence, est alors mimée par des danseurs, et un chanteur entame la «ballade de la chasse aux oiseaux» ឈ្មោះ *Jà kep nâk*. Un acteur muni d'un arc fait mine de décocher des flèches sur les oiseaux (Photo 8). Le thème est une illustration de l'allégorie du figuier à cinq branches (cf. *infra* p. 58) qu'on trouve à la base des représentations bouddhiques dans toute la Péninsule.

II. — La pensée

Parallèlement à l'ordination, l'enseignement de la doctrine fut aussi propagé dès le début par les Môns. Seulement, comme nous l'avons dit, quand il s'agit de l'interprétation de la Parole, les moines ne sont pas astreints à la même rigueur que pour les règles et les codes qui sont les signes pertinents de leur appartenance à des communautés distinctes. L'interprétation de la doctrine n'est pas un critère à partir duquel est discutée la légitimité monastique. C'est pourquoi ont pu se développer localement une symbolique et des opinions particulières, largement constituées d'emprunts extérieurs au canon. Les communautés mystiques ont soutenu des conceptions fondamentalement différentes de la pensée spéculative des commentateurs du Mahāvihāra.

L'accès à ces représentations est devenu difficile: les rites ancestraux qui les traduisaient ont été progressivement supprimés ou dénaturés. Les nombreux commentaires en langue locale du canon, qui constituent une abondante littérature, ont été peu à peu délaissés et sont aujourd'hui sur le point de disparaître. Ce que l'on peut en reconstituer, grâce à l'observation des derniers rites, des derniers témoignages et à l'étude des derniers textes, montre que l'adepte visait l'acquisition de l'immortalité après la mort, celle-ci intervenant au terme d'une genèse symbolique, d'abord intra-utérine, puis extra-utérine. Les étapes de cette double gestation — définie par son caractère humain — étaient marquées par des rites d'initiation tantrisants, commençant avant la conception (les rites prénuptiaux) et s'achevant à la mort. Toutes ces étapes étaient calquées sur des scénarios de renaissance, comparables à ceux de l'hindouisme, mais avec les images et le vocabulaire du bouddhisme, et mettaient en jeu une symbolique des lettres de l'alphabet.

RENAÎTRE DU DHAMMA. — Parmi ces représentations, celles qui supportent le rituel de l'ordination sont particulièrement instructives. La tradition enseigne, comme nous l'avons vu plus haut (p. 26), que les morceaux cousus pour composer les pièces du froc sont chacun le siège d'un élément constitutif de la doctrine. Les textes donnaient la liste de ces éléments avec leur emplacement sur l'habit. Cette liste devait être prononcée tous les matins, «avant le lever du jour», ก่อนอรุณ *kàn, aruṇ*, en même temps que le moine se vêtait rituellement. Nous avons vu que le costume est aussi décrit comme une matrice et que ses sept pièces sont les enveloppes de l'embryon. Cette image montre que la prise de froc est vécue comme une régression utérine. D'autre part, on sait que les feuillets des manuscrits sont maintenus en ordre et serrés par un cordon, puis entourés d'une étoffe de protection. Ainsi, les sept parties du costume sont associées symboliquement aux trois cordons, aux trois étoffes et à une autre pièce plus grande destinée à l'empaquetage du corpus triparti de l'enseignement (= les «Trois Corbeilles»). Cette symbolique analogique et associative, aide l'adepte à opérer le transfert mystique qui lui permet de passer de l'état humain à l'état immortel. Les principes de la doctrine sont sur les vêtements qu'il endosse (la robe, la jupe, le manteau) comme l'écriture sur les trois liasses canoniques (le Vinaya, le Sūtra, l'Abhidhamma). Robes et ceintures enveloppent son corps comme étoffes et attaches le Tripiṭaka. En recevant le froc, le fidèle prend donc naissance dans une matrice idéale: l'ordinant lui passe au cou la «pièce d'épaule» อังส *ăṅsa* qui symbolise le cordon ombilical (Photo 2). Nourri à sa substance, il incarnera l'enseignement; il devient lui-même doctrine. Il renaît du Dhamma. Sa chair est celle du Dhamma.

On reconnaît dans cet enseignement les vieilles notions canoniques de «corps fait d'esprit», créé par la concentration mentale, de «corps de doctrine» *(dhammakāya)*, auxquelles le Bouddha fait à plusieurs reprises référence et qu'on retrouve ensuite dans les commentaires pāli, démystifiées, et en tout cas sans le relief exceptionnel qui leur est donné ici.

LE FIGUIER À CINQ BRANCHES. — Les perspectives les plus représentatives de ce Theravāda tantrique sont résumées dans l'allégorie du «figuier à cinq branches». Celle-ci est d'autant plus intéressante qu'on la retrouve telle quelle dans les textes anciens du Cambodge et du Laos. L'histoire fait intervenir un personnage du nom de Nāṅ Cittakumārī, la «jeune fille-esprit», y.

ᨶᩣ᩠ᨦᨧᩥᨲ᩠ᨲᨠᩩᨾ᩠ᨾᩣᩁᩦ *nāṅ cittakummārī*), qui symbolise le véhicule psycho-physique de l'être entre deux existences. Elle débute au moment où il prend congé du roi Yama, maître des enfers et dépositaire de l'enseignement du Tathāgata, pour aller acquérir des mérites au Pays des Jambosiers. Nāṅ Cittakumārī erre sur un chemin menant fort loin et se lamente sur son devenir, lorsqu'un dieu, sous les traits d'un homme, l'incite à rechercher le «Joyau» ou «globe de cristal» y. ᨯ᩠ᩅᨦᨠᩯ᩠ᩅ ᨾᨱᩦᨩᩰᨲ *ḍuoṅ kèv₂ maṇījôḍ* t. ดวงแก้ว *Tuoṅ kèv₂* pour acquérir la Grande Félicité. Celui-ci, incarné par les trois lettres MA A U (= inversion de A U MA, contraction du OM hindou), abrégé du Tripiṭaka, se trouve dissimulé dans un figuier à cinq branches et placé sous la garde des oiseaux «inthri» y. ᨶᩫ᩠ᨠᩥᨶ᩠ᨴᩕᩦ *nâk Indhrī* t. สัตว์อินทรีย์ *sătv" indrīy"* (du p. *indriya*, les «facultés sensibles»). Il faut trouver cet arbre et transpercer de flèches les rapaces qui s'y perchent pour s'emparer du globe de cristal (cf. la «ballade de la chasse aux oiseaux», *supra*, p. 52). Nāṅ Cittakumārī obéit au dieu et s'engage sur ce chemin, qui est celui de la naissance.

LA QUÊTE DU JOYAU. — Le «figuier» (y. ᨴᩮᩬ᩠ᨿ *ḍiü₁* t. เดื่อ *Tiü₁*, *Ficus racemosa L.)* — il ne s'agit pas du «Figuier de l'Illumination», le *Ficus religiosa* — est à la fois l'Arbre du monde, l'Être universel et le corps initiatique, c'est-à-dire un embryon du Dhamma. La morphologie du sujet correspond à l'organisation de l'univers et au mont Meru qui se confond avec l'axe vertébral prolongé par l'ouverture sagittale pour l'ascension au ciel. La création initiatique répète celle des origines produite par l'apparition des lettres de l'alphabet. Les fruits de l'arbre sont les sections du corpus canonique et les feuilles, les dix Perfections *(pāramī)* qui conduisent à l'état de Bouddha. L'immortalité passe par la formation d'un corps idéal dont les quatre branches et le bourgeon sont les membres et la tête. Le fidèle — nommé dans les textes: Yogāvacar «celui qui pratique le yoga» y. ᨿᩰᨣᩣᩅᨧ᩠ᨧᩁ *yogāvaccara* — opère un regressus: il sort du Temps pour rejoindre le mythe cosmogonique et renaître dans le Dhamma. Il élabore, à l'image du fœtus dans le ventre maternel, un second corps, fait de doctrine, dans le sein du premier.

Tous les êtres possèdent un nombril sans lequel ils ne distingueraient que le vide et ne sauraient où se réfugier. C'est à la fois celui du corps et de la terre. On y trouve en son milieu un «pieu» qui a la taille du grain de poivre, soutient le «globe de cristal» et ressemble au trône de l'Éveil. Par la pratique de la «création mentale» *(bhāvanā)*, on y fait apparaître un Bouddha grand comme le pouce.

Le but du regressus est le Nibbāna. L'adepte doit d'abord posséder les trois «vertus de moralité» *(sīlādiguṇa)*, d'«intelligence» *(paññādiguṇa)* et d'«énergie» *(viriyādiguṇa)*. Les obstacles au but sont représentés par les quatorze entraves [13] qui empêchent le fidèle de vénérer les trois Maîtres (le Bouddha, le Dhamma, le Saṅgha) et agissent en provoquant l'«ignorance» *(avijjā)*. L'ignorance entraîne alors la «soif du désir» *(taṇhā)* et masque les «quatre vérités», à savoir: la «vérité sur la douleur» *(dukkhasacca)*, la «vérité sur l'origine [de la douleur]» *(samudayasacca)*, la «vérité sur l'extinction [de la douleur]» *(nirodhasacca)*, la «vérité sur le chemin [qui mène à l'arrêt de la douleur]» *(maggasacca)*. En conséquence s'impose la purge des entraves et la transformation de leurs productions passées en *ahosikamma*, c'est-à-dire en «actes éteints», sans rétribution. De cette manière, les «empêchements» *(nīvaraṇadhamma)* contractés peuvent être dominés pour accéder successivement aux quatre *bhūmi* ou «domaines» qui jalonnent l'avancement sur la voie: le domaine des «sens» *(kāmāvacarakusala)*, le domaine des «apparences» *(rūpāvacarakusala)*, le domaine de «l'absence d'apparence» *(arūpāvacarakusala)*, le domaine des «états supramondains» *(lokuttarakusaladhamma)*.

Le passage à ces différents degrés n'est pas le résultat d'une réflexion intellectuelle ou d'un entendement moral des choses. La progression se fait au fur et à mesure que sont ressentis les concomitants psychosomatiques, déclenchés par les mouvements du souffle, qui annoncent le rejet, en quelque sorte mécanique, des différentes attaches et le passage des étapes, sur le parcours qui va de la pointe du nez au nombril. Ces exercices sont connus sous l'appellation de Samathavipassanākammaṭṭhāna, c'est-à-dire de «bases d'action» ou «sujets d'entraînement» *(kammaṭṭhāna)* relatifs à la «quiétude ou calme psychique» *(samatha)* et à l'«inspection» *(vipassanā)*. Le Samatha («quiétude psychique») est la disposition mentale qui amène, moyennant un contrôle et des rétentions du souffle, l'affranchissement des perturbations diverses de la pensée. La Vipassanā («inspection») est l'intuition qui révèle la triple caractéristique de tous les phénomènes de l'existence: la souffrance, l'impermanence, l'impersonnalité. Samatha et Vipassanā sont des applications de la «création mentale» *(bhavānā)*, c'est-à-dire de la pro-

[13] Ces entraves sont: la «sottise» *(moha)*, l'«impudeur» *(ahirika)*, l'«absence de scrupule» *(anottappa)*, l'«arrogance» *(uddhacca)*, la «convoitise» *(lobha)*, la «vue fausse» *(diṭṭhi)*, l'«orgueil» *(māna)*, la «haine» *(dosa)*, l'«envie» *(issā)*, l'«avarice» *(macchariya)*, le «regret» *(kukkucca)*, la «paresse» *(thīna)*, la «torpeur» *(middhaṃ)*, le «doute» *(vicikicchā)*.

duction, dans les différents sièges d'un parcours intérieur, d'images recherchées associées à des répétitions de *mantra*: par exemple, ARAHAṂ ou SAMMĀ ARAHAṂ. La *bhāvanā* se définit comme la pratique des «absorptions» ou «extases» *(jhāna)*; c'est l'effort par lequel l'adepte passe en revue les vérités et «objets d'acquisition» *(ārammaṇa)*.

Toute renaissance est fonction du degré de pureté obtenu. Si le Globe de cristal n'est que partiellement pur, on renaît dans différents états ou séjours qui sont autant d'échelons sur la voie; les renaissances de celui qui est devenu une «personne noble» *(ariyapuggala)* seront alors en nombre limité. En revanche, si sa pureté a l'éclat du diamant — parce que l'Enseignement a été assimilé dans sa totalité (proprement «mangé comme une nourriture» (y. ᩈ᩠ᩅᩭᨵᨾ᩠ᨾ᩺ᨸᩮ᩠ᨶᩋᩣᩉᩣ᩠ᨶ *svöy dhaṛmm pen āhān*) — et l'apparence d'un Bouddha haut d'un pouce, la renaissance produite donnera accès au Nibbāna.

LES "DIAGRAMMES MAGIQUES". — Cet enseignement, qui invite l'adepte à renaître du Dhamma pour acquérir un corps de doctrine, immortel, s'appuie donc sur le canon. Il a comme corollaires des applications basées sur le pouvoir des lettres (de la doctrine), dont on trouve aussi quelques traces dans le canon, et qui sont connues en Inde, comme dans tous les autres pays de culture indienne. Si l'immortalité par l'assimilation *(bhāvanā)* des lettres — autrement dit par le passage dans un nouveau corps fait de doctrine — est assurément un but fort difficile à atteindre, leur utilisation comme parure protectrice semble, en revanche, à la portée de tous. Ce sont les célèbres tatouages guerriers et «chemises magiques» composés de lettres et de formules dans des diagrammes. En effet, s'il faut renaître des constituants immortels du Dhamma pour devenir éternel, il suffit de s'en couvrir pour être invulnérable. Ces rites de protection, dit «magiques», sont donc une application apparemment légitime, ou en tout cas assez compréhensible, de l'enseignement du bouddhisme en Indochine et leurs clefs résident dans les textes du bouddhisme.

Troisième chapitre

LA RÉFORME DE BANGKOK

L'arrivée au pouvoir de la dynastie régnante des Chakri (1782 A.D.), quinze ans seulement après le sac d'Ayuthya par les Birmans en 1767 A.D., mit fin à des guerres intestines entre des clans de bonzes, avec à leur tête des Guru et des Saṅgharāja, qui n'hésitaient pas à manier le sabre et le fusil pour défendre leurs orthodoxies. Le royaume était alors plongé dans la confusion. Il est rapporté qu'au cours de ces luttes entre moines, les vaincus étaient soumis à l'ordalie du bain (พิสูจน์ด้วยดำน้ำ *bisūcn" Tuoy$_2$ Tāṃ nāṃ$_2$*) et que ceux qui étaient déclarés impurs par l'épreuve étaient destitués et exécutés ou astreints à recevoir une nouvelle ordination. Au siècle suivant, les moines du Lanna, du Laos, de Birmanie et du pays môn se rendant à Bangkok, étaient aussi obligés de défroquer et de recevoir une nouvelle ordination, sous prétexte que leurs usages phonétiques étaient corrompus. En fait, une des réformes religieuses les plus importantes du millénaire était en préparation: le Siṅhalapakkha — on lit son influence dans cette volonté d'une prononciation correcte — parachevait ses ambitions de conquête: ses héritiers tentaient par la force de disqualifier la tradition du Vat Suandok.

Assurément, les tenants et les aboutissants de ces affrontements dépassaient le cadre du bouddhisme et jouaient pleinement dans les antagonismes socio-politiques, au sein des luttes d'influence et des rivalités. A peine sur le trône, Rāma I^{er}, le nouveau monarque, choisit de soutenir la faction de l'ancien Vat Padeng, faisant procéder à une révision du corpus canonique sur la base des textes cinghalais et birmans. C'est dans ce contexte de discrimination religieuse que le frère cadet du troisième souverain des Chakri — qui prendra le nom de Càm Klau après son couronnement —, conçut sa réforme du clergé. Grâce aux pouvoirs religieux puis séculiers que ses positions de moine (1824-1852 A.D.) et de roi (1852-1868 A.D.) lui donnent successivement, il fonde un nouveau *nikāya* en 1829 A.D. qui reçoit le nom de Dhammayutikanikāya, «le *nikāya* de ceux qui adhèrent au Dhamma». Le Vat

Suandok, par opposition, est rebaptisé Mahānikāya, le «grand ordre», et doit se conformer à certaines règles de *vinaya* imposées à tous.

LE ROI MONGKUT. — La réforme de celui que l'Occident connut sous le nom de «Mongkut» fut d'abord controversée et les motivations de son action mises en cause. Elle fut critiquée sur six points: rejet injustifié de la validité des anciennes «bornes rituelles» *(sīmā)*; pureté douteuse des différentes ordinations reçues par son chef; introduction de la prononciation du pāli à l'indienne; modification de l'ajustement du costume; rejet de la ceinture de poitrine; introduction d'une nouvelle ordination considérée comme suspecte. En fait, le Dhammayutikanikāya fut d'abord perçu par certains comme un *nikāya* importé, non-thaï, dangereux pour l'unité du pays et du saṅgha, et sa fondation à Bangkok, comme une manœuvre destinée à asseoir le pouvoir de son chef pour monter sur le trône [14].

I. — La congrégation

La réforme de Bangkok plaça le Dhammayutikanikāya sous la protection royale et le nouveau *nikāya* représenta pour beaucoup l'occasion d'une promotion sociale. Ses adeptes, même venus du peuple, y étaient en quelque sorte anoblis, obtenaient des titres, recevaient des honoraires et quantité d'offrandes, devenaient l'objet de louanges publiques et avaient autorité sur ceux du Mahānikāya. Dès lors, ils tinrent à se distinguer de ces derniers en les critiquant ouvertement, en suspectant la validité de leur ordination, obtenant peu à peu que dans certains villages les habitants refusassent à ceux-ci l'offrande de nourriture matinale. Enfin, ils s'opposèrent obstinément à opérer les cérémonies avec eux.

[14] Certains prétendent également, aujourd'hui, — sans preuves, mais non sans arguments — que la plus vieille inscription en langue thaïe, attribuée au roi Rāmakamheng qui a vécu au XIII[e] siécle, serait un faux gravé au XIX[e] à l'instigation de Mongkut. Les motifs avancés pour expliquer la supposée falsification sont divers. En tout état de cause, on peut comprendre qu'un homme auquel la naissance et la personnalité donnèrent un tel rayonnement ait éprouvé le besoin d'ancrer son pouvoir, contesté par beaucoup, dans une lignée prestigieuse. Le désir de légitimer ses succès et son renom a pu contribuer au développement du mythe de sa prédestination. En attribuant à l'ancêtre qu'il prétendait réincarner la gloire d'entreprises similaires aux siennes (invention d'une l'écriture, édification d'un trône de pierre, etc.), non seulement il parachevait l'image de ses origines, mais il donnait à chacun de ses actes le relief d'une correspondance ancienne et sacrée. Parler en termes de falsification à

L'ORDINATION: UN SEUL ÉNONCÉ. — Le Prince-Patriarche Vajirañāṇavarorasa (1860-1921 A.D.), de l'ordre Dhammayutika, fils de Samdec Càm Klau, dixième Saṅgharāja de la dynastie de Bangkok en 1910 A.D, fut une des personnalités les plus marquantes du bouddhisme réformé de Thaïlande. Il est l'auteur de nombreux ouvrages qui font connaître, sous la forme de décisions *(vinicchăy)*, l'opinion officielle du saṅgha sur presque toutes les controverses touchant à des points de *vinaya*, de grammaire, d'histoire, de calendrier, d'ordonnance du culte, de disposition des fêtes, de coutumes, etc.

Concernant les règlements de l'ordination onze questions sont arrêtées par des décisions prises en 1916 et 1918 A.D. La question de la double prononciation du refuge — sur laquelle repose en fait la validité de la souche mône traditionnelle — fut débattue en ces termes:

1. การรับสรณคมน์สองคราว ว่านิคคหิตเป็น ง คราวหนึ่งเป็น ม คราว หนึ่ง ตั้งขึ้นเพราะเข้าใจผิด หรือไม่แน่ใจกระมัง

2. คงได้ความว่า พวกถือพระพุทธศาสนาใช้บาลี ๒ อย่าง พวกเหนือใช้บาลีสันสกฤต พวกใต้ใช้บาลีมคธ ต่างคัดค้านกัน ดังกล่าวไว้ในหนังสือนิกายหน้า ๖ กับ ๗

3. พระอรรถกถาจารย์ ผู้รจนาอรรถกถามหาวรรคพระวินัยแนะวิธีให้ สรณคมน์ไว้ว่า อันอาจารย์ผู้จะให้สรณะสาม พึงให้ทำนิคคหิตข้างท้ายให้ติดเนื่องเป็นอันเดียวกันไปอย่างนี้ ว่าพุทฺธงฺ-สรณงฺ-คจฺฉามิ ก็ ได้

4. พึงให้ทำ ม อักษรข้างท้ายให้ขาดตอนอย่างนี้ ว่า พุทฺธมฺ สรณมฺ คจฺฉามิ ก็ได้

5. ตามคำนี้ ท่านแนะให้ว่าเลือกเอาอย่างหนึ่ง ไม่ได้แนะให้ ว่าทั้งสองอย่าง

6. ท่านไม่รังเกียจ หรือคัดค้านการว่าตามวิธีของพวกฝ่าย เหนือ

propos de l'épigraphe, c'est donc peut-être mal poser le problème. Ce qui est sûr, c'est qu'il y eut chez Mongkut une réelle volonté de valider l'origine d'un pouvoir qu'il ne voulait pas avoir l'air d'usurper. En le réincarnant, il montrait qu'il en était seulement investi. Cela dit, dans l'état actuel des choses, les arguments en faveur du faux reposent essentiellement sur un faisceau de présomptions, alors que ceux qui soutiennent l'authenticité de la stèle ont a leur disposition des démonstrations linguistiques jugées indiscutables par beaucoup de spécialistes.

7. เมื่อว่านิคคหิตเป็น ม ท่านแนะให้ว่าขาดตอนนั้น เพราะในภาษาสันสกฤตไม่ได้ว่านิคคหิตเป็น ม เสมอไป ว่าอาเทศเป็นวรรคานตะไปตามพยัญชนะหนปลาย ว่าติดกัน จะต้องว่า พุทฺธนฺ สรณงฺ คจฺฉามิ ที่ คนไม่สันทัดว่ายาก

8. ท่านจึงแนะให้ว่าขาดตอนเช่นนี้ว่า นิคคหิตเป็น ม ได้ ไม่เช่นนั้นดูเหมือนท่านผู้ตั้งแบบ ไม่แน่ใจว่านิคคหิตว่าอย่างไหนถูก

9. ถือเอาปลายคำในอรรถกถา ว่า "สามเณรบรรพชาบริสุทธิ์ทั้งสองฝ่าย จึงควร บริสุทธิ์ฝ่ายเดียวไม่ควร เพราะเหตุนั้น... ทั้งอาจารย์ ทั้งอันเตวาสิกพึงว่าสรณะสามเหล่านี้ ไม่ยังสมบัติแห่งฐานกรณ์ของ พยัญชนะมีตัว พ และตัว ธ เป็นต้นให้เสื่อม"

10. จึงบัญญัติให้ว่าสองซ้ำ อย่างนั้น แม้ว่านิคคหิตเป็น ม ถูก เมื่อว่าขยักอย่างนั้น ขาดองค์คือ ตทตฺถวิชานนํ เข้าใจความกันได้ในทันที จะใช้ได้ละหรือ ถ้าเปล่งคำ ลาสิกขา ขยัก ๆ เช่นนั้น จะเป็นอย่างไรบ้าง แต่เมื่อทำกันโดยไม่รู้ภาษาก็ได้แล้ว ตทตฺถวิชามนฺ ก็ไม่มีอยู่เอง การพิถีพิถันอย่างไรก็คุ้มไม่ได้เหมือนกัน อนึ่ง ถ้าจะต้องทำด้วยความไม่แน่ใจเช่นนั้น เหตุไฉนกรรมวาจาอุปสมบทจึงไม่สวดซ้ำเอานิคคหิตเป็น ม อีกเที่ยวหนึ่ง อันจะทำการอย่างใดอย่างหนึ่งด้วยไม่แน่ใจ และทำสุ่มไปเช่นนั้น เป็นงมงายและน่าอายอยู่

11. สืบถามดู ได้ความว่า พระพม่าและพระลังกา ให้สรณคมน์ซ้ำสองเหมือนกัน

12. จะเลิกการให้สรณคมน์ว่านิคคหิตเป็น ม เสียจบหนึ่ง คงให้จบเดียว ว่านิคคหิตเป็น ง

13. พระเถรานุเถระพิจารณาดูแล้ว จะเห็นอย่างไรบ้าง

TRADUCTION

1. La question de prendre deux fois refuge, une fois le *niggahīta* [prononcé avec le son] *ṅa* et une fois le *niggahīta* [prononcé avec le son] *ma*, a-t-elle été instituée à la suite d'une incompréhension ou d'une hésitation?

2. On peut penser que les écoles qui suivirent l'enseignement du Bouddha fai-

saient usage de 2 types [différents] de pāli: les écoles du Nord, d'un pāli sanskritisé, les écoles du Sud, d'un pāli du Magadha. Elles se trouvaient ainsi divisées, comme on l'explique dans le livre sur les *nikāya* [à propos du schisme de Kosambī].

3. L'auguste commentateur [Buddhaghosa], qui glosa le Mahāvagga du Vinaya, exposa le rituel du don des trois refuges en expliquant que l'ācāry qui y consent doit prononcer le *niggahīta* final de façon liée, en un seul [énoncé], comme ceci: *buddhaṅ saraṇaṅ gacchāmi.*

4. [En revanche,] s'il prononce [le *niggahīta* avec le son] *ma,* les lettres finales doivent être séparées [du mot qui suit] comme ceci: *buddham–saraṇam–gacchāmi.*

5. Selon ce qui est écrit, il indique qu'il faut choisir une [seule prononciation]. Il n'est pas indiqué qu'il faille dire les deux.

6. Êtes-vous sans aversion ou vous dressez-vous contre l'usage des écoles du Nord?

7. Dans le cas où l'on admet le *niggahīta* en *ma,* il indique que [les mots] doivent être séparés, parce qu'en sanskrit le *niggahīta* n'est pas toujours en *ma*: il devient *varrgānta* selon la consonne finale [du *vagga*]. Si l'on prononçait de façon liée, il faudrait dire: *buddhan saraṇaṅ gacchāmi,* ce que trouveraient difficile ceux qui ne savent pas [le sanskrit].

8. [Aussi] a-t-il indiqué que si [les mots] sont ainsi séparés, le *niggahīta* peut-être en *ma.* Autrement, il pourrait sembler que celui qui a institué cet usage n'ait pas été sûr de la façon correcte de prononcer le *niggahīta.*

9. Référons-nous à ce que dit le commentaire: «L'ordination du *sāmaṇera* doit être pure des deux côtés et pas seulement d'un seul côté; c'est pour cela [...] que, l'ācāry comme le postulant, doivent dire les trois refuges sans déformer le son des consonnes comme BA ou DA».

10. Prescrire ces deux formulations successives et dire le *niggahīta* en *ma* n'est pas faux. [Mais] en récitant [les mots] séparément on rompt la phrase, c'est-à-dire que *tadatthavijānanaṃ,* la «compréhension simultanée» (ou la «compréhension du sens de cela») [fait défaut]. Doit-on accepter [cela] ou quoi? De même, pour défroquer, qu'adviendait-il si l'on prononçait les formules de façon décousue? Quand on pratique sans comprendre [le sens des] mots, *tadatthavijānanaṃ,* est absent. La pratique la plus stricte n'assure pas [la validité de la *pabbajjā*]. Si l'on devait prononcer [les formules de la prise de refuge] de cette façon hésitante, pour quelle raison le *kammavācā* ne répéterait-il pas aussi le *niggahīta* en *ma* [quand il énonce ensuite les formules de] l'*upasampadā*? Appliquer cet usage hésitant, hasardeux, c'est faire preuve d'un manque de discernement dont il y a lieu d'avoir honte.

11. On observe que les religieux de Birmanie et de Ceylan répètent également la prise de refuge en deux [fois].

12. Il faut abolir [cette deuxième prononciation du] don de la prise de refuge avec le *niggahīta* en *ma*. Il convient de la donner une seule fois, avec le *niggahīta* en *ṅa*.

13. Ayant réfléchi à cela, qu'en pensent les vénérables Therānuthera?

L'analyse de Vajirañāṇa est bien construite. Il est lui-même très renseigné puisqu'il indique justement que les moines de Ceylan et de Birmanie utilisent une ordination à deux énoncés. Seulement, son hypothèse qui rejette, sans aucune explication, la prononciation *makaranta* sur les pratiques des écoles du Nord, fait surtout figure d'argument avancé pour démontrer coûte que coûte la fausseté de cet usage par des Theravādin. Il situe arbitrairement la controverse, non plus au niveau des *nikāya* mais des deux véhicules. Son intention est évidemment l'abandon de la vieille souche mône.

II. — La pensée

De nombreux usages typiques, auxquels le manquement représentait une faute importante, furent encore interdits, comme le bâton (indispensable à certains rites) ou la récitation des éléments de la doctrine avant le lever du jour dont nous avons parlé plus haut (p. 58). Dans les régions contrôlées par Bangkok, les cérémonies initiatiques et les scénarios de renaissance furent abandonnés et les textes soutenant ces croyances délaissés.

UNE AUTRE TRADITION DE COMMENTAIRES. — Nous avons dit que l'enseignement des idées ou des méthodes de salut n'entrait pas dans la liste des facteurs de validité qui définissent la «souche» d'un *nikāya*. Cela explique pourquoi les questions d'interprétation de la doctrine, comme celles qui visent à «renaître du Dhamma» par exemple, ne sont jamais évoquées ni critiquées. Elles n'engagent pas la légitimité ou la pureté de ceux qui les suivent. Ainsi, si de nombreux adeptes des *nikāya* traditionnels furent rapidement séduits par le nouvel enseignement et s'adonnèrent à l'étude du pāli, d'autres, ayant reçu l'ordination réformée du Dhammayutikāya, restèrent attachés à des croyances traditionnelles. Le Siṅhalapakkha lui-même avait librement adopté des procédés locaux de maîtrise psychique qu'il introduisit au XVIII^e^ siècle à Ceylan. Plusieurs monastères réformés sont même

devenus célèbres pour avoir continué à transmettre une méthode de concentration mentale ou un rite hérité du passé (*infra*, p. 100).

Cependant, les anciennes opinions n'eurent plus de représentativité officielle. Le roi Chulalongkorn (1868-1910 A.D.) — autre fils de Càm Klau — entreprit la structuration nationale des communautés afin de mieux les contrôler et d'utiliser leur réseau pour développer un programme d'alphabétisation et d'instruction religieuse. L'enseignement des commentaires en langue thaïe cessa. Il fut remplacé par l'obligation de suivre un cursus standard. Des école de pāli furent créées dans toutes les provinces pour soutenir et diffuser la nouvelle doctrine basée sur les commentaires et les sous-commentaires cinghalais en pāli.

Quatrième chapitre

LE VÊTEMENT MONASTIQUE

En Asie du sud-est, les pièces composant le costume sont au nombre de sept (= trois ou six seulement dans le canon): la «jupe» (y. ဗ၁သပ္ပဲ *phā₂ sapâṅ* t. สบง *sapaṅ*), la «robe» (y. ဗ၁လင်္ကာ *phā₂ laṇkā*, t. จีวร *cīvar*), le «manteau» (y. ဗ၁ဓဋ္ဌ *phā₂ bāḍ*, t. สังฆาฏิ *săṅghāṬi*), la «pièce d'épaule» (y. ဗ၁ဧသ *phā₂ aṇsa*, t. อังสะ *aṅsaḥ*), la «ceinture de taille» (y. ဗ၁မ္ဍဲဧဝ *phā₂ măḍ èv*, t. รัดประคดเอว *răTpraḥgaT ev*), la «ceinture de poitrine» (y. ဗ၁ကမ္ဗည္ဝ *phā₂ kămbbâl*, t. รัดประคดอก *răTpraḥgaT àk*); l'«étole» (y. ဗ၁ကြာဋ *phā₂ krāp*, t. ผ้ากราบ *phā₂ krāP*). Le *bhikkhu* possède en plus un «tapis pour s'asseoir» (y. ဗ၁ပူဒ္ဓေ *phā₂ pū năṅ₁*, t. นิสีทน *nisīdana*), parfois confondu avec l'«étole», et, dans le nord, une «cape» (y. ဗ၁ဒုံ *phā₂ dum₂*), des «sandales» (y. ဂေါ့ *köp*), un «bonnet» (y. ဝံ့ *vàm₁*) et un «bâton» (y. ဓ်ဂေါ်ဒေါ *mai₂ do₂*).

LA TRADITION OU FAI SUAN

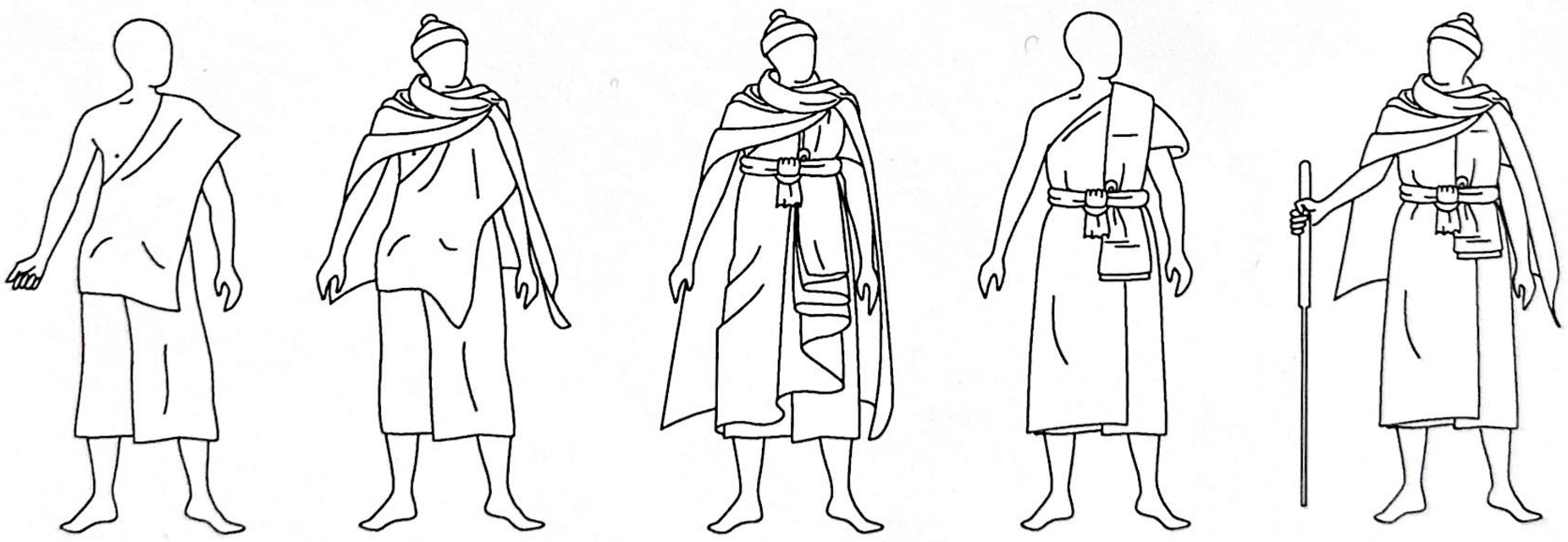


Fig. 1 Fig. 2 Fig. 3 Fig. 4 Fig. 5

L'ajustement compte plusieurs tenues appropriées aux circonstances de la journée: la tenue légère (Fig. 1-2, 6, 9-10, 14), pour le travail ou la détente; la tenue d'intérieur (Fig. 3, 6, 11, 14), pour résider dans l'enceinte du monastère; la tenue solennelle (Fig. 4, 7, 12, 15), pour les cérémonies; la tenue

de sortie (Fig. 4-5, 8, 13, 16), pour se déplacer dans les lieux habités. Dans tous les *nikāya*, un important critère de distinction fut la tenue de sortie.

I. — L'AJUSTEMENT TRADITIONNEL

Les moines du Lanna — comme en Birmanie, au Cambodge, au Laos et dans les Sip Song Panna — sortaient en «ajustement latéral» ᨶᩩ᩠ᨦ *nuṅ*$_1$, ᩉ᩵ᩣ᩠ᨾ *hâm*$_1$. L'épaule et le bras droits sont dégagés, le manteau plié est maintenu sur l'épaule par une ceinture de poitrine (Fig. 4 et, également, photo de couverture). Cet ajustement est complété d'une «cape» pour se couvrir les deux épaules, d'un bonnet et d'une canne (Fig. 5, Photo 9). La cape est une variante de l'ajustement latéral, destinée à envelopper pour protéger du froid, plus que pour masquer l'épaule nue en milieu habité. Le manteau peut être aussi utilisé comme une cape. Le bonnet est mis par tous. Il s'agit généralement d'une calotte de tissu jaune surpiqué, ornée d'un pompon multicolore. Les religieux d'un certain rang avaient droit à une mitre, voire pour les plus avancés sur la voie, à une coiffe laquée en «queue de nāga».

LE SIṄHALAPAKKHA OU FAI PA

Fig. 6

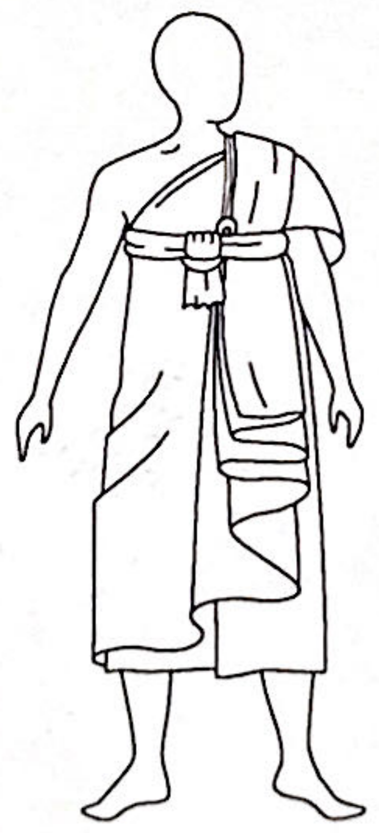


Fig. 7

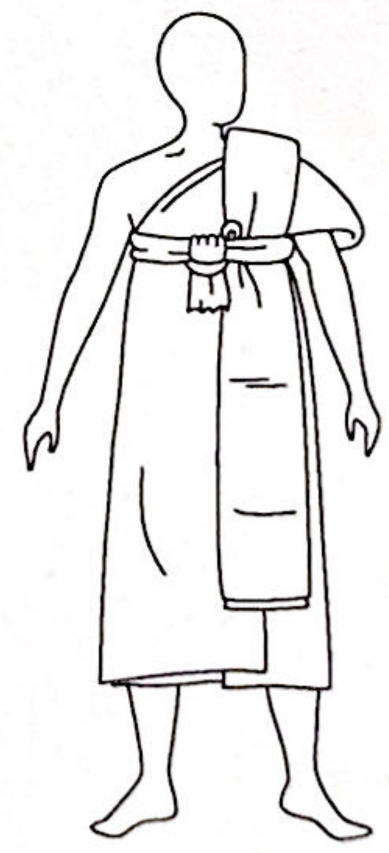


Fig. 8

LA CEINTURE DE POITRINE. — On sait qu'un des courants de sculpture typique du Nord est justement connu pour ses productions figurant le Bouddha avec une ceinture de poitrine. La source de ce courant serait les anciennes images centrales du Vat Phra Yun de Lamphun, dont il reste des copies du XVI^e siècle (Photo 10). Sumana en aurait lui-même fait construire trois au XIV^e siècle, sur un modèle érigé au siècle précédent par le roi môn

Vat Phabong, Siphum, Chiang Mai, Thaïlande (3 novembre 1982). Kru Ba In Som (1913-1988), chef du monastère; gamavāsin mahānikāy. *Tenue de sortie; ajustement latéral avec la cape, le bonnet et le bâton, pour la quête de nourriture* (piṇḍapāta). *La sébile est tenue à l'aide d'une bandoulière passant autour du cou.*

Photo 10

Vat Phra Yun, Lamphun, Thaïlande (2 mars 1986). Statue de Bouddha debout avec ceinture de poitrine. *Grès et enduit doré; hauteur ± 130 cm. Copie (XVI^e s.) des grandes images centrales disparues.*

Vat Suthat, Rachabophit, Bangkok, Thaïlande (12 juin 1986). Cau Khun VISUTHA THIPADI, chef du monastère; mahānikāya. *Tenue de sortie; ajustement clos pincé (avec rouleau tourné à droite) pour la quête de nourriture* (piṇḍapāta)*; le vêtement est relevé pour dégager la sébile portée en bandoulière.*

Photo 12

Vat Chay Mongkul, Chang Khla, Chiang Mai, Thaïlande (18 janvier 1994). Phra Achar PROYAT, chef du monastère; mahānikāya. *Tenue de sortie; ajustement clos écarté (avec rouleau tourné à gauche) pour la quête de nourriture* (piṇḍapāta)*; le vêtement est écarté pour présenter la sébile tenue entre les mains.*

Cinquième chapitre

L'APPROPRIATION CONTEMPORAINE

Rares sont les pays qui offrent autant que la Thaïlande une image uniforme (et si peu pittoresque) de ses villes. C'est que l'urbanisme siamois fut principalement le fait des immigrants chinois libres de se déplacer et d'entreprendre, grâce à leur statut d'étrangers qui les exemptait des corvées contraignant la population autochtone à demeure. Ces Chinois furent les initiateurs de nombreux centres pionniers où s'établirent les rouages du commerce entre provinces et avec Bangkok. Leur assimilation exceptionnellement réussie ne doit pas masquer ce qui les distingue des Thaïs, définis par des traditions et des structures psychosociales purement rurales. Cette coupure du milieu chinois, puis du milieu sino-thaï, par rapport à la culture et aux racines du pays profond, gagna progressivement les Thaïs eux-mêmes qui émigrèrent de plus en plus nombreux vers les villes, et eut un impact décisif sur l'appropriation du bouddhisme en milieu urbain. De plus, les nouveaux carrefours, presque toujours situés en dehors des villages, constituèrent les bases d'un système d'irrigation économique que l'administration centrale put utiliser pour planter ses premiers postes. Des monastères y furent construits, tous relais de la religion réformée, et un bouddhisme urbain typique s'y développa. L'activité des moines et des laïcs issus de ce nouveau milieu, directement soumis aux injonctions purificatrices de l'élite religieuse de Bangkok, s'orienta non seulement vers la condamnation de pratiques «non orthodoxes» — en fait bien souvent celles qui définissent le bouddhisme du *nikāya* traditionnel —, mais aussi d'idées proprement rurales, maintenant en porte-à-faux et jugées d'autant plus arriérées que la classe citadine s'éloigne des campagnes.

Dans les villes de Thaïlande, le changement est d'autant plus frappant que, parallèlement, les réminiscences du passé connaissent un regain d'intérêt: elles offrent un refuge symbolique aux citadins désorientés par le rythme infernal de leur existence. Les pratiques et les croyances anciennes

semblent de la sorte n'avoir pas changé autant que l'établissement et la diffusion des nouvelles normes pourraient le laisser croire. A tous les niveaux de la société, un décalage s'est installé dans les mentalités. Certains religieux, élevés dans la hiérarchie officielle, sont priés de présider des cérémonies propitiatoires, au cours desquelles ils tracent, avec de la poussière d'or, les lettres de *mantra* dont ils ont oublié le sens; d'autres sont vénérés comme des saints-protecteurs. On voit quotidiennement en Thaïlande ces effets dus à la collision de deux cultures qui n'ont pas théoriquement les moyens de se comprendre, mais pratiquement se côtoient sans cesse. Les paradoxes qui s'en suivent, souvent provocateurs, sont perceptibles dans toutes les couches sociales et au sein même des individus. Le regain d'intérêt pour les amulettes et autres objets de protection par exemple, qu'on peut observer aujourd'hui dans les villes, est dû à la réappropriation moderne — peut-être sous l'effet de l'insécurité et des pressions engendrées par la mégapole, mais aussi à cause de l'exploitation commerciale qu'il est possible d'en faire — d'un usage ancien, ancré depuis fort longtemps dans les mentalités de la région, plutôt qu'à la continuité des pratiques traditionnelles.

UN EXEMPLE D'APPROPRIATION: LE THAMMAKAI. — C'est dans ce challenge contemporain, où l'on cherche le repère de nouvelles sources spirituelles à la fois modernes et traditionnelles, que se place un mouvement récent devenu célèbre sous le nom de «Thammakai» (= *dhammakāya* «corps de doctrine»). Fondé en 1970, celui-ci s'appuie sur la propagation d'un enseignement perdu (au temps du règne d'Aśoka…), celui de la «connaissance du corps de *dhamma*» *(vijjā dhammakāy)*, dont la redécouverte est due au Vénérable Sot (Phra Mongkol Thepmuni) (1884-1959), de l'ordre Mahānikāya. Le mouvement assoit aujourd'hui sa forte popularité et son influence — en particulier dans les universités de Bangkok — sur un monastère baptisé du même nom et inauguré en 1977 par la Princesse Sirinthorn. Ses fidèles sont de fervents adeptes de la méditation (Photo 13).

Le «corps de *dhamma*» *(dhammakāya)* désigne ici la forme subtile ou spirituelle que chacun est sensé posséder en soi, au centre du corps physique, à quelques doigts au dessus du nombril. Tout en prononçant le *mantra* SAMMĀ ARAHAṂ, l'adepte doit s'engager sur le chemin intérieur qui passe par le nez, la cavité oculaire, le milieu de la tête, la base du palais et la base de la gorge, et visualiser ce qui est appelé un «globe de cristal» ดวงแก้ว *Tuoṅ kèv.*

Celui-ci est progressivement purifié pour faire place à différents corps spirituels, de plus en plus clairs et lumineux, jusqu'à prendre la forme d'un Bouddha de diamant. Chaque visualisation d'un nouveau corps correspond à un rejet des entraves et conduit au franchissement des états supramondains. On reconnaît fort bien dans cette méthode de Samathavipassanā, l'ancienne tradition de méditation où l'adepte éveille en soi un «globe de cristal» qui est embryon de Bouddha (*supra*, p. 59).

LES MOINES ITINÉRANTS. — S'il a été possible d'observer qu'au VII^e^ siècle les habitants de la Péninsule pratiquaient déjà les treize ascèses bouddhiques (*supra*, p. 25), une constatation analogue pourrait être faite pour l'époque actuelle où l'une de ces «ascèses» *(dhutaṇga)*, la huitième qui consiste à «vivre dans la forêt» *(āraññikaṅga)*, se trouve tout particulièrement en vogue dans le clergé. Nul doute que le retrait du monde offre une réponse directe au surmenage urbain et au besoin de nature ressentis par l'homme contemporain, spécialement à Bangkok. Mais le désir de mener une existence débarrassée de pollutions pendant les mois de la saison sèche (décembre-avril) a aussi une origine dans la tradition des communautés de «résidents forestiers» *(araññavāsin)* théoriquement disparue, et tout particulièrement celle du Siṅhalapakkha qui dut jadis se retirer de toutes les agglomérations pour ne pas être totalement éclipsée (*supra*, p. 51). Certes, les régions forestières se sont beaucoup réduites dans le royaume et, la plupart du temps, c'est au bord de routes parcourant des espaces dénudés que le *dhutaṅg* accomplit désormais son vœu: il porte sur lui l'équipement réglementaire (tente-moustiquaire, sébile, aiguière, etc.) et se sustente au hasard des offrandes qui lui sont faites par les habitants des villages traversés (Photo 14). La même pérégrination peut être reprise tous les ans et aboutir, au bout de quelques temps, à une fondation (grotte aménagée, monastère, lieu saint, etc.) financée par des fidèles. Cette nomadisation périodique jouit d'un tel prestige aujourd'hui que peu de moines célèbres ont acquis leur renom sans y avoir sacrifié.

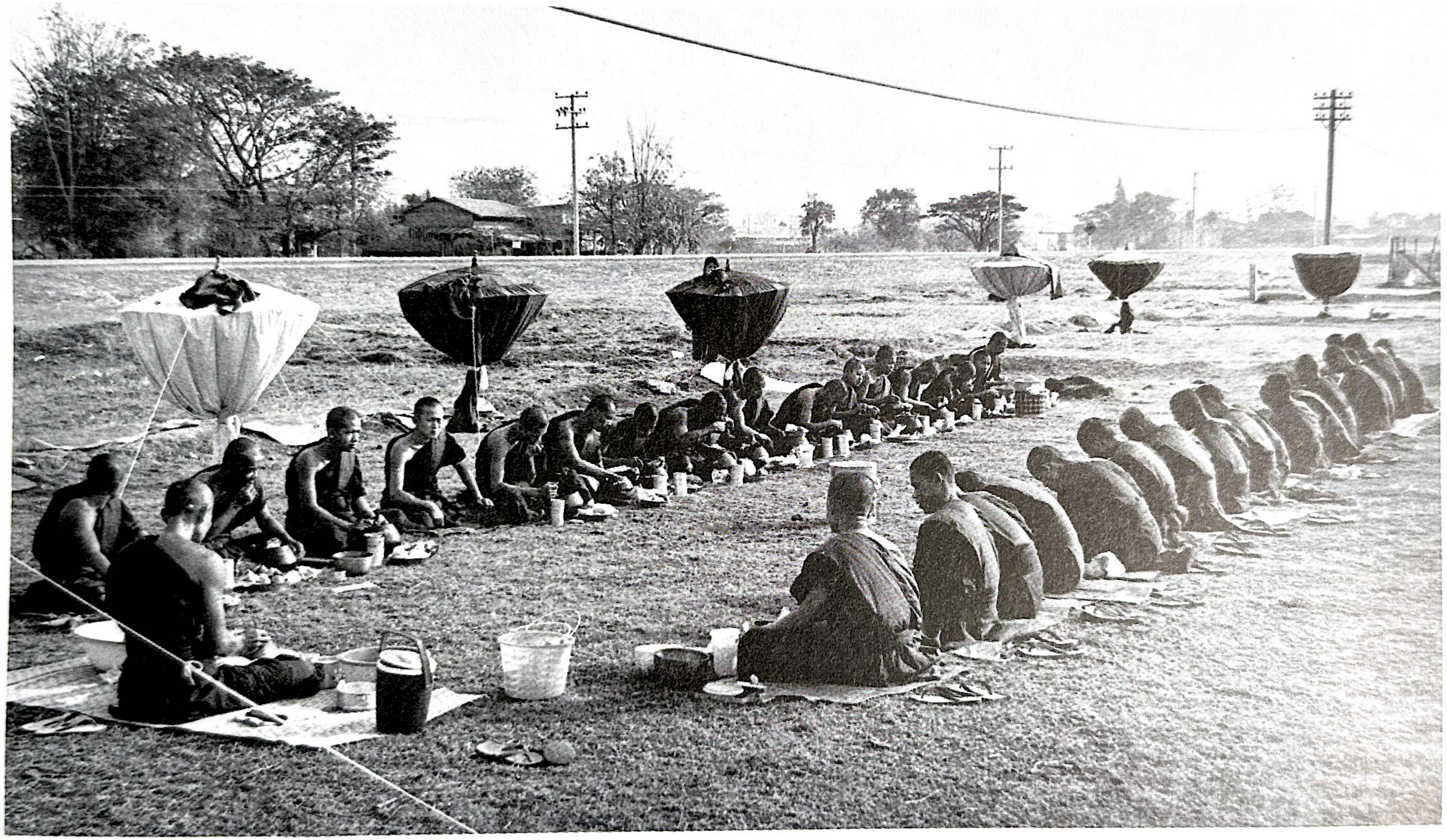
Si les mouvements modernes lui ont donné avec force leur adhésion, c'est qu'ils y ont vu aussi la possibilité d'organiser des retraites collectives. Certains en programment pendant les vacances universitaires et proposent aux étudiants d'un même établissement de recevoir l'ordination puis de partir en groupe sous la direction d'un moine-instructeur (Photo 15). Au cours d'un voyage de plusieurs semaines, voire de plusieurs mois, dont chaque

Photo 13

Province de Kampheng Phet, Thaïlande (21 février 1984). Moine solitaire en méditation; mahānikāya (adepte du mouvement Thammakai). *Tenue solennelle; ajustement latéral. Le méditant déploie la tente-moustiquaire pour se protéger des piqûres d'insectes ou de la pluie pendant la nuit.*

Photo 14

Route départementale n°113, Province de Phetchabun, Thaïlande (10 décembre 1975). Moine itinérant. *Tenue de sortie; ajustement clos. Les deux épaules sont couvertes même en terrain désert; la tente-moustiquaire est tenue pliée sur l'épaule et la main gauche porte l'aiguière.*



Route nationale n°1, Province de Nakhon Sawan, Thaïlande (1er mars 1979). Groupe de moines itinérants. *Le repas, servi par des laïcs du lieu, est pris en commun sous la présidence du moine-instructeur.*

étape est préparée à l'avance, les jeunes religieux sont initiés aux rudiments de la méditation et reçoivent des instructions morales et catéchétiques, à travers des discussions auxquelles participent les laïcs du lieu.

LES DÉFIS DU MONDE MODERNE. — La nécessité de résoudre les tensions psychologiques et religieuses, provoquées par l'apparition de schémas de pensée et d'usages occidentaux, a favorisé ainsi la naissance de nouveaux mouvements qui rivalisent d'ingéniosité dans l'interprétation et la création de formes de discipline, visant à adapter l'enseignement du Bouddha aux problématiques contemporaines. Cette efflorescence créatrice, ces divers efforts de rationalisation, se développèrent essentiellement sur le terrain des mentalités et des structures sociales issues de l'urbanisation. La nouvelle classe dirigeante n'eut pas de mal à répandre vite et largement ses idées, grâce à l'exploitation de l'imprimerie et de la presse qui s'étaient développées dès le milieu du XIX^e^ siècle, puis des nouveaux média comme la radio et la télévision.

En fait, le bouddhisme des Thaïs s'est trouvé confronté aux mêmes difficultés que les religions en Occident. Comme pour elles, tout d'abord, la vision scientifique du monde est venue mettre en question la cosmologie traditionnelle, entraînant la critique des mythes, des rites et des initiations. Puis les formes modernes de morale sociale issues, d'une part de la Déclaration des Droits de l'Homme et de l'idéologie libérale, d'autre part du matérialisme historique et de la dialectique marxiste, ont ébranlé la philosophie bouddhique: tantôt elles l'imprégnèrent de leurs valeurs en donnant à certaines notions — comme celle de «charité» — une dimension et une couleur totalement nouvelles; tantôt elles suscitèrent des attitudes rigoureuses de réaction, comme celles des moines qui brandissent le bouddhisme contre les menaces du matérialisme occidental. C'est ainsi qu'on voit des chefs religieux prendre des positions politiques. Le Vénérable Buddhadasa Bhikkhu (1906-1993), par exemple, très influent dans la classe moyenne, s'est insurgé ouvertement contre les bombardements américains au Vietnam, basant exclusivement son argumentation sur une mise en garde contre les ravages des passions. Au contraire, le moine Kittivuddho Bhikkhu (né en 1936) a entrepris à la même époque, dans les zones rurales les plus exposées à la propagande communiste, la formation de jeunes religieux capables de s'opposer à la dialectique des commissaires politiques infiltrés dans le pays. Le gouvernement suscita, de son côté, des mouvements de

religieux comme les «Thammathut» et les «Thammacharik» chargés de sensibiliser les consciences à la lutte anticommuniste par l'enseignement du bouddhisme et le soutien au développement de type occidental.

Aux clivages antérieurs se sont ainsi substituées surtout des coupures idéologiques. Mais, comme hier, la différence s'est parfois affichée par des signes vestimentaires, pouvant être la réactivation d'usages anciens: les fidèles du Kru Ba Srivichay (1878-1939) à Chiang Mai ont ressorti la cape et le bâton comme une marque d'identification régionale. La vieille tradition de l'ajustement «pincé», sur le point de disparaître voilà seulement quelques années, trouve maintenant une nouvelle vigueur chez des moines qui veulent exprimer l'ancrage de leurs idées nouvelles dans le passé. D'autres marques de distinction sont apparues, certaines provocantes, comme chez les fidèles du mouvement Santi Asoke, réputés pour leur volonté d'une stricte observance des textes, qui portèrent un vêtement à manches brun foncé, à l'instar de leur chef, le Vénérable Bodhirak (né en 1934), avant d'être tous forcés de défroquer en 1989.

*
* *

Les principes de la réforme commencée sous l'impulsion du roi Mongkut, mais greffée, en réalité, sur l'orthodoxie du Mahāvihāra cinghalais introduite quatre siècles plus tôt dans le royaume, ont donc aujourd'hui changé d'objet et même de nature. La crise initiale, causée par le souci d'instaurer un saṅgha plus conforme à l'exégèse pāli, a été progressivement remplacée par une volonté d'un autre type: développer une réflexion religieuse autonome, capable de répondre aux défis du monde moderne. Cette volonté est devenue la priorité des mouvements religieux actuels et prend peu à peu le pas sur les anciens critères de validité bouddhique.

La réforme en deux temps, qui heurta les mentalités mais prépara les Thaïs aux mutations de la société et aux problèmes de l'homme d'aujourd'hui, explique peut-être que la Thaïlande ait su répondre mieux que ses voisins aux provocations du monde contemporain.

Appendice

ABRÉVIATIONS

BEFEO	Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient
Jkm	Jinakālamālī: Cœdès 1926
k.	khmer
Mls Pdg	Mūlasāsanā Vat Padeng: Mangrai 1981
Mls Sdk	Mūlasāsanā Vat Suandok
p.	pāli
Pśs	ประชุมวารึกสยาม: Cœdès 1924-29
Sp	Samantapāsādikā
t.	thaï
y.	yuon

DOCUMENTS

Braḥmahāsamaṇavinicchăy

พระมหาสมณวินิจฉัย, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส, พิมพ์ครั้งที ๔/๒๕๓๕, กรุงเทพมหานคร, ๑๐๐-๑๐๘.

Gambhīrabhikkhu

ᨣᩯᨾᨽᩥᨠ᩠ᨡᩩ— Manuscrit de Vat Faham, Ampheu Mueng, Tambon Faham, Chiang Mai [FEM s37].

Mūlasāsanā Vat Suandok

ตำนามมูลสาสนา, ๒๔๘๒, กรุงเทพมหานคร.

Praḥmuol Braḥnibandh

ประมวลพระนิพนธ์, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส, การคณะสงฆ์, ๒๕๓๕, กรุงเทพมหานคร, ๑๘๐-๑๘๑.

Samantapāsādikā

Buddhaghosa's Commentary on the Vinaya Piṭaka, 8 vol., éd by J. Takakusu and M. Nagai, Pali Text Society, London 1975.

Vinayamukha

วินัยมุข, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส, เล่ม ๒, ๒๕๒๖, กรุงเทพมหานคร.

Vinayavaṇṇnā

ប្រៈវិនយវណ្ណនា, ចៅឃុនអមរាភិរក្ខិត (កើត), ភ្នំពេញ ๒๔๕๕ (Trad. khmère du texte thaï composé à Bangkok en 1912).

BIBLIOGRAPHIE

Bechert, Heinz.

1982 «The Nikāya of Mediaeval Sri Lanka and the Unification of the Saṅgha by Parākramabāhu I», *Contribution to Prof. A. K. Warder Felicitation Volume*, Göttingen, pp. 1-15.

Becchetti, Catherine.

1991 *Le mystère dans les lettres*, ปริศนาธรรมในอักษร, Éditions des Cahiers de France, Bangkok, 95 pages.

Bizot, François.

1988 *Les traditions de la pabbajjā en Asie du Sud-Est*, Recherches sur le bouddhisme khmer IV, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Folge 3, Nr. 169, Göttingen, 149 pages.

1992 *Le Chemin de Laṅkā*, Textes bouddhiques du Cambodge, N° 1, Collection de l'Ecole française d'Ext.-Orient, Paris, 352 pages.

Bizot, François et Gabaude, Louis.

1989 «Theravāda: La tradition d'Asie du Sud-Est», *Encyclopédie Philosophique*, Tome I, dirigé par A. Jacob, Tradition et écritures, Paris, pp. 1619-1626.

Cœdès, George.

1924-29 *Recueil des inscriptions du Siam, Inscriptions de Sukhodaya*, éditées et traduites par –, Bibliothèque nationale Vajiranana, Bangkok, vol. 1, 177 pages.

1926 «Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental», *BEFEO* XXV, pp. 1-204.

DAMRONG RAJANUBHAB.

1973 *Monuments of the Buddha in Siam*, Translated by Sulak Sivaraksa and A. B. Griswold with footnotes by Prince Subhadradis Diskul and A. B. Griswold, The Siam Society Monograph N° 11, Bangkok [1962], 60 pages.

DE CASPARIS, J. G.

1961 «New evidence on cultural relations between Java and Ceylon in ancient times», *Artibus Asiae*, XXIV, Ascona, pp. 241-248.

GABAUDE, LOUIS.

1987 «Le Bouddhisme en Thaïlande», *in*: *Présence du bouddhisme*, Paris, pp. 489-514.

LA VALLÉE POUSSIN, LOUIS.

1930 «Notes bouddhiques XVIII: Opinions sur les relations des deux véhicules au point de vue du Vinaya», *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences politiques*, Académie royale de Belgique, 5e Série, vol. 16, Louvain, pp. 20-30.

MANGRĀI, SAO SĀIMÖNG.

1981 The Pāḍaeng Chronicle and the Jengtung State Chronicle Translated, Michigan Papers on South and Southeast Asia, n° 19, USA, 301 pages.

PELLIOT, PAUL.

1951 *Mémoires sur les Coutumes du Cambodge de Tcheou Ta-kouan*, Version nouvelle suivie d'un commentaire inachevé, Œuvres Posthumes, Paris, 178 pages.

SKILLING, PETTER.

1987 «The Saṃskṛtāsaṃskṛtaviniścaya of Daśabalaśrīmitra», *Buddhist Studies Review*, 4, n° 1, London, pp. 3-23.

TABLE DES PLANCHES

Photo 1 Vat Balang, Prasat, Surin, Thaïlande (13 mai 1976). Ordination du *sāmaṇera* (ou *pabbajjā*). *C'est l'acte purement unilatéral qui consacre l'admission du postulant dans la communauté. Il est caractérisé par l'énoncé solennel des formules de la prise de refuge: «Je mets mon refuge dans le Bouddha, je mets mon refuge dans le Dhamma, je mets mon refuge dans le Saṅgha».*

Photo 2 Vat Khukut, Sathieng Phra, Songkhla, Thaïlande (9 juin 1979). Ordination du *bhikkhu* (ou *upasampadā*). *Il s'agit d'un acte ecclésiastique formel, consistant à prononcer, à l'intérieur d'un espace consacré et en présence d'un chapitre de moines, les formules consignées dans les Kammavācā.*

Photo 3 Vat Nantharam, Hay Ya, Chiang Mai, Thaïlande (20 septembre 1988). Statue de Dhammaghambhīrabhikkhu (*alias* Ñāṇagambhīra). *Ciment; hauteur 120 cm (1980 A.D.).*

Photo 4 Asgiriya Vihara, Kandy, Sri Langka (17 août 1984). Upāli. *Peinture murale du vihāra, surface intérieur (1766 A.D.); ajustement du siṅhalapakkha siamois d'Ayuthya.*

Photo 5 Vat Sidonchay, Chambon, Vieng Papao, Chiang Rai, Thaïlande (20 mars 1981). Ermite tāpas. *Tenue de sortie; ajustement latéral pour la quête de nourriture* (piṇḍapāta), *avec sébile en bandoulière.*

Photo 6 Vat Chay Mangkul, Chang Khla, Chiang Mai, Thaïlande (2 mai 1977). Cérémonie d'ordination. *Départ du cortège conduisant le* nāga *au monastère; le costume princier et le cheval rappellent la fuite de Gautama.*

Photo 7 Vat Khukut, Sathieng Phra, Songkhla, Thaïlande (8 juin 1979). Cérémonie d'ordination. *Le postulant, dont la nature de* nāga *est rappelée par une coiffe en «queue de nāga», est conduit en musique jusqu'au vihāra où les vêtements jaunes du* bhikkhu *lui seront remis.*

Photo 8 Vat Padet, Padet, Chiang Mai, Thaïlande (2 mai 1977). La «chasse aux oiseaux». *Un acteur, qui figure l'être transmigrant, décoche des flèches sur les rapaces suspendus aux branches du figuier.*

Photo 9 Vat Phabong, Siphum, Chiang Mai, Thaïlande (3 novembre 1982). Kru Ba In Som (1913-1988), chef du monastère; gamavāsin mahānikāy. *Tenue de sortie; ajustement latéral avec la cape, le bonnet et le bâton, pour la quête de nourriture* (piṇḍapāta). *La sébile est tenue avec une bandoulière passant autour du cou.*

Photo 10 Vat Phra Yun, Lamphun, Thaïlande (2 mars 1986). Statue de Bouddha debout avec ceinture de poitrine. *Grès et enduit doré; hauteur ± 130 cm. Copie (XVI^e s.) des grandes images centrales disparues.*

Photo 11 Vat Suthat, Rachabophit, Bangkok, Thaïlande (12 juin 1986). Cau Khun Visutha Thipadi, chef du monastère; mahānikāya. *Tenue de sortie; ajustement clos pincé (avec rouleau tourné à droite) pour la quête de nourriture* (piṇḍapāta)*; le vêtement est relevé pour dégager la sébile portée en bandoulière.*

Photo 12 Vat Chay Mongkul, Chang Khla, Chiang Mai, Thaïlande (18 janvier 1994). Phra Achar Proyat, chef du monastère; mahānikāya. *Tenue de sortie; ajustement clos écarté (avec rouleau tourné à gauche) pour la quête de nourriture* (piṇḍapāta)*; le vêtement est écarté pour présenter la sébile tenue entre les mains.*

Photo 13 Province de Kampheng Phet, Thaïlande (21 février 1984). Moine solitaire en méditation; mahānikāya (adepte du mouvement Thammakai). *Tenue solennelle; ajustement latéral. Le méditant déploie la tente-moustiquaire pour se protéger des piqûres d'insectes ou de la pluie pendant la nuit.*

Photo 14 Route départementale n°113, Province de Phetchabun, Thaïlande (10 décembre 1975). Moine itinérant. *Tenue de sortie; ajustement clos. Les deux épaules sont couvertes même en terrain désert; la tente-moustiquaire est tenue pliée sur l'épaule et la main gauche porte l'aiguière.*

Photo 15 Route nationale n°1, Province de Nakhon Sawan, Thaïlande (1er mars 1979). Groupe de moines itinérants. *Le repas, servit par des laïcs du lieu, est pris en commun sous la présidence du moine-instructeur.*

*
* *

Photos de couverture:

Première page. — Vat Bajiaoting, Manghai, Yunnan, Chine (25 juillet 1987). Chef du monastère; Fai Padeng. *Ajustement latéral; tenue de sortie pour le* piṇḍapāta*; le bâton est un accessoire obligatoire.*

Quatrième page. — Vat Chay Mongkul, Chang Khla, Chiang Mai, Thaïlande (11 février 1979). Ordination.

Crédit photographique: F. Bizot

TABLEAU DES SIGNES DIACRITIQUES

k	ก	๓	n	น	ร	◌́	—	◌́	◌̄	—	ๅ
kh	ข	๒	p	ป	ล	◌$_1$	◌่	◌่ ◌๋	E	—	๑
Kh	ฃ	๖	P	ผ	ว	◌$_2$	◌้	◌๋ ◌๎	ḥ	ะ	๑
g	ค	๑	ph	ฝ	ศ	◌$_3$	◌๊	—	ā	◌า	◌๑
G	ฅ	๗	Ph	พ	ษ	◌$_4$	◌๋		i	◌ิ	◌๑
gh	ฆ	๘	b	ฟ	ส	◌ ◌	◌ ◌	◌๋	ī	◌ี	◌๑
ṅ	ง	๙	B	ภ	ห	◌ ◌	◌ ◌	◌๋	ị	◌ึ	◌๑
c	จ	๐	bh	ม	ฬ	◌ ◌	—	◌ ◌	ī	◌ื	◌๑
ch	ฉ	๑	m	ย	อ	◌ ◌	—	◌ ◌	u	◌ุ	◌๒
j	ช	๒	y	ร	ฮ	◌ ◌	◌ ◌	◌๋	ū	◌ู	◌๒
J	ซ	๓	Y	—	ฯ	◌ ◌	—	◌ ◌	v, uo	◌ว	◌๒
jh	ฌ	๔ ๓	r	ร	ะ	◌ ◌	—	◌ ◌	e	เ◌	๑◌
ñ	ญ	๕	Ṛ	ฤ	ๅ	◌$_2$	◌	◌ ◌	ü	เ◌อ	๑◌
ṭ	ฏ	๖	Ṝ	ๅ	ฺ	ṃ	◌	◌	ö	เ◌	๑◌
Ṭ	ฏ	—	l	ฦ	็	◌̣	—	◌	īe	เ◌ย	๑◌
ṭh	ฐ	๗ ๘	Ḷ	ๅ	—	ḳ	—	◌ ◌	ie	—	◌
ḍ	ฑ	๐	Ḹ	ๅ	—	ṛ	—	◌	īö	เ◌อ	๑◌
ḍh	ฒ	๑	v	ว	๐	l.	—	◌	īü	—	๑◌
ṇ	ณ	๓	s	ส	๓	lv.	—	◌	è	แ◌	๑◌
t	ต	๓	ś	ศ	๔	%	ๆ	◌	o	โ◌	๑◌
T	ฑ	—	ṣ	ษ	๖	A, à	ฮ	◌ ◌	o, ao	—	๑◌
th	ถ	๔	h	ห	๕	I	—	◌	au	เ◌า	◌ ◌
d	ท	๓	ḷ	ฬ	๕	Ī	—	◌	aï	ไ◌	—
dh	ธ	๑	H	ฮ	๕	U	—	◌	ai	ไ◌	ใ◌